yazko

felsefe yazıları

1. KİTAP

NUSRET HIZIR
Bilimin ve Bilimsel Disiplinlerin
Evrimi Üstüne

MACİT GÖKBERK'LE KONUŞMA
Felsefe ve Kültür
Sorunları

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU
Ethik ve Antropolojik Açıdan
Özgürlük Kavramı

ARDA DENKEL / Edim Felsefesinde Bazı Kuramsal Güçlükler
NURİ BİLGİN / Baudrillard ve Yabancılaşma

IOANNA KUÇURADİ / Afrika - Asya İkinci Felsefe Kongresi
ŞAHİN YENİŞEHİRLİOĞLU / Balkan Ülkeleri «Felsefe ve Kültür» Konferansı

ARSLAN KAYNARDAĞ / Türkiye'de Felsefenin Öyküsü
SELAHATTİN BAĞDATLI / Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi

ÖMER ULUÇ / Resimle Felsefenin Bakışması

LACAN BÖLÜMÜ

LOUİS ALTHUSSER / Freud ve Lacan
ÖNAY SÖZER / J. Lacan: Bir Ozan - Filozof - Psikiyatr'ın Sorunları
SELÂHATTİN HİLÂV / Lacan Üzerine
JACQUES LACAN / «Özne - Ben» in İşlevinin Oluşturucusu
Olarak Ayna Evresi

ATİLLA BİRKİYE / Felsefe - 81

YAZKO FELSEFE YAZILARI DİZİSİ : 1

Bu kitap Ağaoğlu Yayınevi tesislerinde
dizildi, basıldı, ciltlendi, 27 73 37
İstanbul 1982

YAZKO
FELSEFE YAZILARI

Hazırlayan : SELÂHATTİN HİLÂV

Yazarlar ve Çevirmenler Yayın Üretim
Kooperatifi

ÖNSÖZ

YAZKO FELSEFE YAZILARI, yurdumuzdaki ve dışardaki felsefe ve kuram etkinliklerini duyurmak, tanıtmak amacını güdüyor. Özellikle düşünürlerimizin, yazarlarımızın, bilim ve sanat adamlarımızın, kuramsal yazılarını yayımlayarak, şimdiye kadar büyük ölçüde duyulan bir eksikliği gidermeye yöneliyor.

YAZKO FELSEFE YAZILARI, her şeyden önce yerli düşün ürünlerinin sergilendiği bir alan olacak. Biçimsel olgunluğuna yani kendi diline kavuşmuş olan Türkçe felsefenin, düşünsel kimliğini bulması yönünde harcanan çabaların gün ışığına çıkmasına katkıda bulunmaya çalışacak. Daha önce bu alanda harcanmış çabaları tanıtmak için Tanzimat'tan bu yana felsefe ve kuram diye adlandırılabilecek çalışmaların nesnel bir biçimde irdelenmesine yönelecek. Bu tür bir çalışmanın genel çerçevesini verecek ve bir tür dökümünü yapacak olan Türk Felsefe Yayınları Bibliyografyasını hazırlamaya çalışacak.

Ayrıca, felsefeye ilgi duyan okurun gereksinimlerini göz önünde tutarak, kuramsal düşünceye yaklaşmasını, bu alanda temel bilgileri edinmesini sağlayacak telif ve çeviri yazılar yayımlayacak. Batı ve Doğu felsefelerinin tarihine ilişkin iki yapıtın çevirisini II. Kitapta yayımlamaya başlayacak. Yine aynı doğrultuda klasik felsefe metinlerinden örnekler vererek okurun büyük filozofların düşünce dünyasına yaklaşma olanağını yaratmaya çalışacak. Türkçe felsefe terimleri üzerindeki eleştirel çalışma da bu çerçeve içinde yer alacak. Seçilecek belli terimler üzerinde yapılan açıklamalardan sonra, bu terimler genel tartışmaya ve eleştiriye sunulacak. Böylece, terimlerin seçimi ve içeriklerinin açıklanması konusunda genel bir düşünce birliğine varılmaya çalışılacak.

YAZKO FELSEFE YAZILARI'nı yazıların derlendiği bir dergi yerine kitap olarak sunmamızın nedeni kitabın daha kalıcı olma niteliğine bağlıdır. Dergilerin saklanması ve biriktirilmesinin daha güç olduğunu düşünürsek YAZKO FELSEFE YA-

ZILARI, bu özelliğiyle, kitaplığınızda yer alması gereken ve başvuru özelliği olan bir felsefe kitaplığı oluşturacak. Bilindiği gibi yabancı ülkelerde de bilimsel ve felsefi yayınlar ayrı kitaplar olarak yayınlanıp okura sunuluyor.

Biz de aynı yöntemi izliyoruz. Böylece felsefe sorunları konusunda bir kitaplık oluşturacak kitaplarımızın birincisini sizlere sunmuş oluyoruz.

YAZKO

BİLİMİN VE BİLİMSEL DİSİPLİNLERİN EVRİMİ ÜSTÜNE*

NUSRET HIZIR

I

Klasik İlkçağ biliminin kurulmasında şu iki kavram göze çarpar:

Eidos (somut görüş),

Logos (anlamlı söz).

Bu iki kavram İlkçağ biliminin —genel olarak İlkçağ'da her gerçek bilginin (episteme'nin)— zorunlu koşullarıdır.

Somut görüş olmadan Logos olamayacağı gibi, somut görüşün dilde izdüşümü olan Logos olmadan da bilim olamaz.

Dikkat edilince görülür ki, bu iki kavram birer ayrı bütün olarak bir arada durmakta ve belirli bir temel-koşulu meydana getirmektedir. Örneğin, birinin çoğalmasıyla öbürünün azalması gibi bir durum söz konusu olmamaktadır.

Gerçek bilgiyi Eidos ile Logos'a dayandırma olayı, İlkçağ'da ve Ortaçağ'da başat görüş olarak süregelmiştir. Ama bunun yanında (Arkhimedes, Heron, Deophant gibi bağımsız İlkçağ bilginlerinden hiç söz etmiyorum), İslam bilginlerinden esinlenen türlü Ortaçağ düşünürlerinde; örneğin bir Roger Bacon'da deneysel bilginin üstünlüğüne yer verilmekte, Eidos'un karşılığı olan deneysel bilgi, Logos'un karşılığı olan akla dayanan bilginin karşısına konarak değerlendirilmekte, böylece «*gerçek bilgide bunların hangisi üstündür?*» sorusu ve sorunu belirlenmektedir. (Buna karşı şöyle bir görüş öne sürülebilir: «İlkçağ'ın büyük deneycisi Aristoteles'te, deneye verilen değer açıkça meydanda; üstelik onda, aklın payı da büyük». Bu görüşe verilecek yanıt, apaçık ola-

(*) *İlkbahar 1978 tarihli bu yazı, daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve Füsun Akatlı tarafından basıma hazırlanmıştır.*

rak şudur: «Evet, Aristoteles'te deney önemli yer tutmaktadır, ancak onda, deneyi akla karşı değerlendirmenin izi bile yoktur.»)

Deney ile akıl böylece, Ortaçağ'da ve Rönesans'ın ilk yıllarında yapıldığı gibi, birbirleriyle karşılaştırılınca, zamanla ikisi bir arada süreklilik kazanıyor, biri öbürünün karşılığı (korelat'ı) oluyor.

İki korrelat, birbirinin nesidir? «Deneysel»i ele alalım: Bunun değillemesi, *deneysel-değil*'dir. Bu ise, deneysel olmayanların bütününün sınıfıdır; oysa sınıfın belirli bir ögesi olarak «deneysel» in karşısında çok daha somut olan belirli bir kavram (sınıfın bir öğesi olan); *Ussal* (akılla temellendirilen), bulunuyor. Ussal ise, «deneysel»in karşısında, onun çelişiği değil, *karşıtı*'dır. İşte bu iki karşıt, bir *kavram çifti*'ni meydana getirir. Kavram çiftleri her zaman bir tek konuya uygulandığından, öğelerindeki karşıtlığı uygulandıkları alana da götürürler. Götürdükleri nedir?: *Gerilim.*

Kavram çiftlerinden birkaç örnek:

İçlem-Kaplam: Kavramların birbirleriyle ters orantılı olabildikleri, İlkçağ'dan bu yana biliniyor. Bu ters orantılılığın her koşulda doğru olmadığı son zamanlarda gösterildi. Demek ki çift —çok az olan bu hallerde çift olmaktan çıkıyor ve iki ayrı kavram olarak yanyana duruyor— kavram çifti olarak kaldığında, kavramlar bunlarla belirleniyor.

Soyut - Somut: Her kavram belirli ölçüde soyut, belirli ters ölçüde somuttur. Kimi hallerde söz konusu ikilik, kavram çifti olmamasına karşın öyle sanılır; örneğin; *Intention-Extention.* Intention, belirli bir kavramın (ya da tümcenin) içlem bakımından; Extention, kaplam bakımından söylenişidir. Örneğin: Zorunlu doğru=mantıksal doğru (ya da, Carnap'ın dediği gibi: L—doğru). Demek ki burada, iki kavram birden konuya girmiyor, sadece bir çeviri sağlanmış oluyor.

Kavram çifti, yalnız kavrama uygulandığında gerilim, gerilim olarak kalmakta, ama bilime, kısaca bilgisel önermeye, başka deyişle, içerikli durumlara uygulandığında, bilimin ne olduğu, nasıl geliştiği üzerinde aydınlatıcı durumlar meydana getirmektedir.

Bunun için aşağıdaki iki kavram çiftini ele alalım:

1. Tip — birey,
2. Eidetik görüş — İşlemsel görüş.

Hazırlık olarak, bilim'den ne anladığımızı kısaca bildirmemiz gerekir:

Bilim, «gerçeği» bildirmek iddiası ile kurulmuş bir dizgedir. Her bilim, doğrulukları öne sürülen tümceler ile, uygun yöntem-

lere göre bu gibi tümceleri bağlayan tümcelerden meydana gelen bir bütündür. Yani bilim bir *dildir.*

Nasıl bir dil? Bunu kavramak için aşağıdaki formülü incelemek yerinde olur:

$$[(\text{İm} \dashv\!\!\!\dashv \text{D}) \wedge (\text{D})(\text{K})] \supset (\text{İm} \dashv\!\!\!\dashv \text{K}).$$

Bu formülde;

İm : Simge (symbole).

D : Algı, düşünce gibi dolaylı bilinç içerikleri

K : «gerçek» (tırnak içine koymamın nedeni, gerçek'ten ne anladığım üstünde uzun uzadıya durmayıp, onu «global» olarak aldığımdandır)

$\dashv\!\!\!\dashv$: Simge olma

)(: Çift - içerme (çift - koşul)

$\wedge$: Ve

Formülün bütünü geçişli (transitif).

Simge ile *izdüşüm* (projection) arasında şu ayrılık var: İzdüşüm, iz-düşürdüğünün bir imgesini (imaj'ını) verir; ve ancak bu koşulu yerine getirirse, izdüşüm olur. Formülümüzde (D)(K), bir izdüşüm örneğidir[1].

Dikkat edilirse, burada «gerçeğin» yapısından söz edilmiyor. İşlenmiş bilinç içeriği gerçeği nasıl tam olarak algılıyorsa o, çift-içermenin temelini meydana getirmektedir. Türlü idealist felsefelerin temeli burada yatar. İdealizm bu çift-içermeyi; K tam belirlidir diye yadsımak dolayısıyla K'yı da yadsımaktır[2].

Simgeye gelince; simge ile simgelenen arasında benzerlik zorunlu değildir. Yeter ki aralarında karşılıklı birebir tekabül (correspondance bi-univoque, bi-univocal correspondance, ein-eindentige Zourdnung) bulunsun. Kimi simgeler, simgelediklerine benzerler; bunlar hem simge, hem izdüşümdürler. Dil bir simgeler bütünü'dür ve bu bütün, türlü işlemler (sentaks; İm—| D) ve yorumlarla (semantik; D)(K), «gerçek» üstüne düşünceler öne sürer, yani bugünün moda olan terimi ile «iddialı» dır.

Bu «iddialı» dillerde, tip-birey kavram çiftini uygulamaya geçmeden önce tiptèn ne anlaşıldığının saptanması gerekiyor.

Tip-birey ilişkisi, klasik mantığın sınıf-birey ilişkisinden ayrı bir genel-özel ilişkisidir. Üçgenler sınıfında üçgenlerin yalnız ortak yanı (üç doğru kenarlı kapalı şekil olmak yanı) alınmış, üçgenleri ayırt eden özellikler bir yana bırakılmış olursa, *tip* olan üçgende ne kadar im varsa, o tip'e giren üçgende de o kadar im vardır. Tip üçgenin kenarları a, b, c; açıları α, β, δ ise, bu tipe giren üçgenlerin birinde kenarlar, örneğin, 4, 5, 6 m.; açılar 30, 50, 100 derecedir.

Bilimsel disiplinler denen «iddialı» dillerin herbiri, belirli öl-

çüde tipleştirir —bireyleştirir; üstelik bir de belirli ölçüde soyutlar— somutlar dersek, bundan şu anlaşılır: Her bir bilim iki ayrı çift gerilimin etkisi altında kurulmuştur. İşte bu yöntemsel-ontolojik gerilimlerdir ki onun ileriye atılmasını sağlar.

Böylece, en çok bireylendiren tarihten, en çok tiplendiren matematiğe dek, bilimler düzenli bir sırada sıralanmış oluyor.

İki kavram çiftinin sağladığı gerilimlerin herbir çifti, gerçek ya da olanaklı bir bilimin; daha genel olarak bir bilgisel disiplinin yerini verir.

Ancak burada ayrıca dikkate alınacak nokta şudur: çift gerilim, bilimin yalnız belirli bir zaman noktasındaki durumunu değil, onun sürekli bir dinamik durumda olduğunu gösterir. Üstelik bununla da kalmaz, bilimin ileriye atılımını sağlar. Çünkü bilim dildir, ama yaşayan bu dil canlı bir bütündür;her canlı bütün gibi gelişir. Gelişmesinin üst-yapıdaki nedeni ise, kavram çiftinin ya da çiftlerinin meydana getirdiği gerilim (ler) dir.

Birbirinin *çelişiği* olan iki kavramın, anladığımız anlamda kavram çifti olamayacağına değindik. Niçin? Çünkü bir kavramın çelişiği onun sadece yadsımasıdır. A, B'dir karşısına çelişiği olan A, B-değildir çıkarsa, bunlar birbirlerini silip süpürürler; ortada da hiçbir şey kalmaz. Oysa A, B'dirin karşısına A, B değildir, ama C'dir gibi bir karşıt çıkarsa ve her ikisi birden bir konuyu işleyecek olursa, o zaman ikisi birden konuya yeni bir dinamizm getirir ve ileriye doğru atılıma neden olur.

Fichte ile Hegel'in aslında ontolojik olan diyalektiklerinde karşılaştırılanlar, çelişikler değil, karşıtlardır. Ama her nedense, bu filozofların kendilerinde bile iki kavram karıştırılmakta, kimi hallerde karşı-savın *çelişik*, başka hallerde *karşıt* olduğu öne sürülmektedir. Ama Hegel'in verdiği temel-şemada durum açıktır ve yanılgıya yer yoktur:

Sav : Das Sein ist das Sein (Varlık varlıktır)

Karşı-sav : Das Sein ist das Nichtsein (Varlık var-olmayandır) değil,
Das Sein ist das Nichts (Varlık hiçliktir)'dir.

Sein ile *Nichts* kavram çifti, diyalektik gidişin gelişmesini, birlikte uygulanmaları yoluyla sağlamış ve düşünüşü, «Das Sein ist das Werden»e («Varlık oluştur») götürmüştür. Diyalektik, dinamizmini karşıtlığa borçludur.

Hegel'de kavram çiftinin etkisi apaçık görülüyor.

Şunu hatırlatmakta yarar var: Kant-öncesi düşünüşte algı, bulanık düşünüştür; algı ile düşünüş arasında ancak derece ayrılığı vardır. Kant burada temelli olduğunu öne sürdüğü bir ikilik getiriyor: Ona göre bilginin maddesi *duyarlık*, bilginin biçimi

(form'u) ise *kategoriler*'dir. Kant'tan sonra gelen felsefe, bu düalizmi (ikiliği) ortadan kaldırmak istiyor. Niçin? Çünkü duyarlık ile kategoriler ayrı ayrı kavramlardır ve bir kavram çiftini meydana getirmezler; onun için düşünceleri birlik halinde tutan, onların ileriye atılımlarını sağlayan gerilimi sağlayamazlar. Bundan ötürü de Kant'ın, temeli çürük olan bu dizgesi, ölü doğmuş bir dizgedir.

Bu durum, başka yönden de gösterilebilir: *Salt Aklın Eleştirisi*'nde «Transandantal Diyalektik»in en önemli bölümü olan Antinomilerde:

1. Antinomi : Acunun, zamanla uzayda sonsuz, sonlu olduğunu;
2. Antinomi : Maddenin sonsuza dek bölünebilirliliğini; bölünemezliğini,
3. Antinomi : Acunu yöneten bir özgür neden, hayır bir zorunlu neden olduğunu;
4. Antinomi : Acunda koşulsuz bir varlığın varlığını, yokluğunu; sav, karşı-sav olarak karşılaştırıyor, Kant.

Bunların içinde yalnız 3. Antinomi, karşıtları karşılaştırmakta, onu da iki kavramı birbirinin «Korrelat»ı olarak almadan yapmakta. Öbür üç Antinomide çelişkiler sadece karşılaştırılmakta, onun için de düşünce havada kalmaktadır.

Hegel'e dönelim: Kant'tan sonra gelen Schelling, Fichte gibi filozofların en tutarlısı olan Hegel, söz konusu ettiğimiz Kantçı düalizmi aşmak istiyor. Bunun için de, veri olan ile bilginin veri olana indirgenebilen ögelerini, bir tek temelde toplamaya çalışıyor. Niçin? Çünkü onun için «Anschauung» (somut görü), algı, duygu, irade, düşünüşten, içerik bakımından değil, biçim (form) bakımından ayrılır. Yani, bunlarla düşünme, kavram çiftini meydana getirir.

Kavram çifti ya da çiftleri, bilimi uyanık tutup onun ileri atılımlarının üst-yapıdaki nedeni (nedenleri) olmakla kalmazlar; bunların, bilimlerin bir bütün olarak tarihsel gelişimlerindeki rolleri de büyüktür.

Gelişmenin temelinde:

Eidetik görüş — İşlemsel görüş çifti yatmaktadır.

Edios-Logos ikiliğine çok yakın görünen bu çift, çift olmak için zorunlu ve yeter bütün koşulları yerine getirmektedir. Nitekim her bilim konusunun aynı zamanda Eidetik ve İşlemsel olarak; daha basit ve kaba söylemek gerekirse, hem deney, hem akıl (matematik) açısından ele alınması gerektiği kabul edilmiştir.

Kavram çiftinin bilinçli olarak uygulanması, Galileo Galilei ile başlar. Galilei, «metodo risolotivo» (olayı *ölçülebilir* öğelere

ayırmak) ve «metodo constitutivo» (ya da «compositivo») (öğeleri bir matematik fonksiyonda toplamak) yöntemlerini birleştirmekle, bunları içiçe almakla, bilim yöntemini savunmakla, Eidetik ile İşlemsel'i kavram çifti kılmıştır. Kendisinden sonraki bilim gelişimi, kavram çiftinin konuların içinde yarattığı gerilimin sonucu atılımlar olarak yorumlanabilir.

Böylece Eidetik görüş ile İşlemsel görüşün meydana getirdiği çift, Galilei ile başlıyor; başlamakla birlikte etkin oluyor. İlkçağ Eidetik, hem de kabaca Eidetik idi. Yunan'da geometrinin büyük gelişme göstermesi, buna karşılık cebirin hiç gelişmemesi, aritmetiğin bile ilkel durumda kalması, bunu göstermektedir.

Ortaçağda, bu alanda türlü devinimlere tanık oluyoruz. Örneğin İslam'da cebirin kurulması, İşlemsel'in hazırlanmasında büyük adımdır. Galilei'den hemen sonra, bilimin ve üst-dil olarak bilgi kuramının gelişimi, Eidetik görüş ile İşlemsel görüşün, kimi durumda birinin kimi durumda öbürünün yengisi ile belirlenen bir savaşımın sonucu olarak kabul edilebilir.

Ancak, arada Descartes sorunu var:

Descartes, büyük çapta bir matematikçidir. Onda, İşlemsel yanın ağır basacağı beklenebilir. Nitekim onun (haydi, Fransız dostlarımızı memnun etmek için öyle diyelim) kurmuş olduğu Analitik geometri, Euklides'in Eidetik görüşe dayanarak kurduğu geometri karşısında, İşlemsel görüşün kuvveti ile meydana gelen gerilimin ürünüdür. Ama aynı Descartes'da, fiziksel dünya görüşünde bu halin tersine tanıklık ediyoruz: Girdap (tourbillon) devinimi sonucu örgütlenen ve içine değişmezlik ilkesi olarak Tanrının koyduğu $m \times v$ (kitle çarpı hız) (Devinim niceliği: Quantite de mouvement) ile *bir saat gibi işleyen evren!* Bu görüşte, devingen $m \times v$, bütünün kavranması için kullanılan saat benzetmesi karşısında pek cılız kalıyor!

Kepler'in üç yasası kavram çiftinin her iki yanının gerilim sonucu eşit kudrette bulunduğu bir denge durumudur.

Newton'a gelince, onun bütün yapıtı, kavram çiftinin yarattığı gerilimin birkaç yolda birden etkin olmasının ürünüdür. Örneğin: Mutlak uzay, mutlak zaman düşüncesi, dinamik devinim kuramı gibi İşlemsel düşüncenin salt işlemsel kalmasını engelleyen —mantık bakımından kabulüne olanak olmamasına karşın—, Eidetik'in neden olduğu gerilimin sonucudur. Ama kuramın bütününün Galilei ile Kepler'in genellemesi olması, bir de, kuramın kuruluşunda, diferansiyel ile entegral hesabın bulunup uygulanması, çiftin savaşımında İşlemsel'in baskın çıktığını dile getirmektedir.

Kuvvet, kitle, hız, ivme gibi kavramlar Eidetik görüşün kalın-

tılarıdır. Ama Newton fiziği bunları, İşlemsel düşünceye, dayanan içeriklerle doldurmaktadır. Artık kitle $\frac{K}{a}=M$ gibi bir orantı oluyor. Kuvvet, bundan çıkan bir çarpım $K=M\times a$; ivme ise $a=\frac{K}{M}$ gibi bir kesir oluyor. Demek ki kavram çiftinin iç-savaşımında İşlemsel görüş, Eidetik görüşü yenmiştir.

İşin kuramında da, Newton-Huygens tartışmasında söz konusu gerilimin yüksek bir ölçüye eriştiğini görüyoruz. Newton'un «emission» kuramına karşı, Huygens'in dalga kuramının yeğlenmesi; bu kuramın, ışınla ilgili başlıca olguları daha tam olarak açıklayabilmesi, yani Eidetik yönün gereksinimini daha iyi doyurabilmesidir, ama neye karşı? Ether gibi varlığı temellendirilemeyen bir varlığın kabulüne karşı!

II

Varsayımımız, yalnız doğa bilimi denen disiplinlere özgü değildir; en geniş anlamda bilim tanımına giren her bütün için geçerlidir. Nitekim, 17., 18. yüzyıl Avrupa felsefesindeki büyük savaşım; Akılcılık (rasyonalizm)-Deneycilik (ampirizm) tartışması için de geçerlidir. Çünkü bu büyük tartışma, düşünüşün genetik psikolojisi olarak yorumlanabildiği gibi, bunda etkin olan kavram çifti, Akıl-Deney diye özetlenebilir.

Savaşım, türlü evrelerden (bir yandan Locke, Berkeley, Hume'dan; öbür yandan Spinoza, Leibniz'den) geçtikten sonra Kant'a geldi. Ama Kant gerçek bir sentez değildi,çünkü, biraz önce gördüğümüz gibi, temel kavramları ne gerilimin ürünü, ne de gerilimlerin nedeni idi.

Kavram çifti, ürünlerini daha sonra vermiş ve çok verimli olmuştur. Hegelcilik, Marksçılık; öte yandan —tek yanlı olarak— Pozitivizm, mantıkçı ampirizm, analitik felsefe, hatta —bozulmuş olarak da— fenomenoloji, hep onun yakın ya da uzak sonucudur (unutmayalım ki kavram çifti, içinde hiçbir değer yargısı taşımamaktadır).

Ondokuzuncu yüzyılda bilimsel gelişme, kavram çiftinin sağladığı bunalımın tek büyük ürünü gibi görülebilir. Lagrange'ın analitik mekaniki, işlemsel yönün baskın çıkması; ama bütün yüzyıl boyunca deneysel fiziğin gelişmesi de Eidetik yönün baskın çıkması anlamına gelir.

Termodinamikte, enerjinin korunması ilkesinde, entropi kav-

ramının kabulünde ve genel olarak kuramsal fiziğin gelişiminde, gerilimin daha çok İşlemselden yana çözüldüğü görülüyor. Ama, mantık, matematik disiplinlerinin gelişmesi gibi durumlar bir yana, bilimde ve düşünüşte iki öğeden biri hiçbir zaman tek başına etkin olmamıştır.

Bu yüzyılda, eskiden «manevi» denen bilimlerde de, iki etkenin etkinlik orantısı değişik olmak üzere, benzer gerilimlere ve gerilimlerin sonuçları olarak benzer atılımlara tanık oluyoruz. Thukydides, Livius, Tacitus, İbni Haldun'da, tam bilinçli olmamakla birlikte adı olmasa da kendi var olan *tarihin anlamı* düşüncesi, uzun bir kaybolma evresinden sonra, yeniden bir atılım olarak belirmektedir. Almanya'da Ranke'de, sonra Mommsen'de; Fransa'da Augustin Thierry'de, Michelet'de, hele yüzyılın sonlarına doğru Fustel de Coulanges'da İngiltere'de Carlyle'da kavram çiftinin etkisi, tarihi gerçek bir bilim kılma atılımlarında kendini belirlemektedir.

Yirminci yüzyılda kavram çiftinin gerilimleri; gerilimlerin sonucu olan atılımları büsbütün bilinçli olmuştur.

Varoluşçuluğu (Existentialisme'i), içinde çiftin etken olmadığı bir özel alan sayıyorum. Ama, gariptir, bu görüşün tarihi ele alışında —herhalde tarihten gelen bir özellikle— kavram çiftinin devingenliğini görüyoruz. Varoluşçuluk, bilinci, acuna yönelik ve bu yönelimle kendini meydana koyar olarak kabul eder. Bilinç, belirli bir tarihsel acunu kavrar ve bu kavrayışla kendini kavrar. Bize veri olan herşey bir anlam taşır, ama bu anlam belirli bir tarihsel durumun (situation'un) anlamıdır.

Kavram çiftinin tarihteki etkinliği Marksçılıkta daha da kuvvetli olarak görülür. Yirminci yüzyılın ilk yarısında Marksçılar, insanın tarih içindeki yerine ayrıca önem vermişlerdir. İnsanın oluşu —varoluşçuluğun sandığı gibi— saçma (absurde) bir olumsallık (contingence) değildir. Tarihin anlamı vardır. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrası, Marksçılar (biraz ilkelce olarak) şöyle diyorlardı: «İnsanın dünya (doğa) içinde bir yeri var.» (Hegel, diyalektiği, tin'in —bilincin— devinimi olarak ileri sürmüştür.) Ama Engels'in yaptığı biçimde, diyalektiği doğanın içine sokunca, maddesel acunda, bilince özgü olan yasalara rastlıyoruz demektir. Bu ise çok kaba bir monizm olur ve bunda çift, etkin olamaz. Kavram çifti, bütün alanları bir sayarak uygulanır anlamında değil, «her alana ayrı ayrı uygulanır» anlamında evrenseldir. (Bu soruna başka bir yazıda dokunulacaktır.)

1945 sonrası Marksçılığı bu kadar ilkel değildir. Ona göre de insan, *tarihin içinde* yer almaktadır. Tarihin ise bir anlamı vardır dedik; biz bu anlamı meydana çıkarabiliriz. O zaman, tarih

artık rastlantı olamaz. Bu anlamın neden zorunlu olarak ortaya çıkacağını da biliyoruz: Bütün toplumsal yaşam, üretim mekanizmalarına ve bunlarla birlikte ekonomik ilişkilere bağlıdır. Bu ilişkiler karşıt olunca, diyalektik bir atılım meydana gelir.

Burada kavram çifti, etkenliğini açıkça gösteriyor: Saptanan üretim durumları ile bunlara bağlı ekonomik ilişkilerdeki karşıtlıklar, çiftin sezgisel yanını; diyalektik yoluyla karşıtların aşılması, işlemsel yanını verir.

Şimdi şöyle bir soru beliriyor: Çiftin işlemsel yanı, dediğimiz gibi sert, katı ve mutlak mı? Unutmayalım ki, gelecekte beklenen, tarihin ve doğanın «insanileşmesi»dir. (Marks'ın insanın homo sapiens'ten çok homo faber olduğunu belirlemek için ortaya attığı «praxis» kavramı, bu noktada en önemli yeri tutmaktadır.)

İnsanda homo sapiens'lik, homo faber'liğin içinde yer almakta, hatta insan homo faber olmak için homo sapiens'tir düşüncesi, egemenlik kazanmaktadır.

Besbelli ki buraya getiren gelişimde de, kavram çiftinin etkinliği belirgin olarak kendini gösteriyor.

III

Bir yanlış anlamaya dikkati çekmek gerekir: Belirli bir disiplinin gelişiminde kavramlardan birinin öbüründen baskın çıkması olanaklıdır, hatta bir gerçeğin ifadesidir; ama bir bilimsel ya da düşünsel başarıda bir yanın zayıf kaldığından yakınmak, başarıyı yadsımaya kalkışmak yanlıştır; bu, gerçek durumu anlamamış olmayı gösterir. Örneğin, Ph. Lenard gibilerin Einstein Kuramı karşısında yaptığı gibi, kuramı, modeli kurulamıyor diye kabul etmemek gibi. Bu, çifti çift olarak almayan bir saplantıdır. Oysa, Özel Görelilik (Einstein) Kuramı, tam tersine, çiftin varsaydığımız anlamda işlemesi ürününe çok güzel bir örnektir. Michelson-Morley deneyiminin olumsuz sonucu karşısında H. A. Lorentz'in sıkışma (contraction) varsayımı, çifti, çift olarak saymayıp, ayrı kavramlar olarak almak ve Eidetik görüşe boyun eğmektir (bütün ad hoc kuramlarının alınyazısı işte budur). Ancak Einstein, çiftin geriliminin sezgisi yardımı ile, doğru kuramı kurmuştur.

Bunun gibi modern atom fiziği, kuantumlar mekaniği de, söz konusu gerilimin neler başarabileceği konusunda güzel örneklerle doludur.

Gerçi ψ fonksiyonu, işlemsel yanın yengisidir gibi görünüyorsa da, aslına bakılacak olursa fonksiyon, bu alanda Reichenbach'ın «anomali» diye adlandırdığı karanlık noktalarla birlikte, çiftin

bağışladığı gerilimden meydana gelip gelişmiştir. Unutmayalım ki, Heisenberg'in Belirsizlik Bağıntılarının ve Niels Bohr'un «Komplementer»lik görüşünün doğa yasası olarak ele alınması, varsayımımızın birer yengisidir.

(1) Önemli bir noktaya dikkati çekmek isteriz: Kavram-çifti, yalnız —konu dili olan— bilim denen bütünlerde değil, üst-dil olan felsefe dizgelerinde de etkindir; bununla ilgili kimi örnekleri aşağıda göreceğiz. Bilgi kuramında, yöntembilimde (metodolojide) de, kavram çiftlerinin etkinlikleri söz konusudur.

(2) Çift-içermenin eşdeğerlik olduğu söylenir. Eşdeğerden, sadece biçimsel eşdeğerlik, yani birlikte doğru, birlikte yanlış anlaşılıyorsa, başka deyimle, karşılıklı koşullama anlaşılıyorsa bu doğrudur (bir cisimle, onun aynadaki imgesi, çift-içerme ile dile getirilebilir). Ama kimi kişilerin yaptıkları gibi, çift-içerme, özdeşliğin biçimsel temeli olarak —yanlış olarak— alınırsa, o zaman formül bir çeşit idealizme götürür ki, burada söz konusu olamaz.

MACİT GÖKBERK'LE KONUŞMA

FELSEFE VE KÜLTÜR SORUNLARI

FELSEFE YAZILARI. Sayın Gökberk, *Değişen Dünya, Değişen Dil* adlı yapıtınızda, tekniğin çağımızdaki gelişmelerinin insanın yükünü azalttığını vurguladıktan sonra şöyle diyorsunuz: «Bu ileri tekniğiyle insan bugün, başlangıçta ayak uyduramadığı doğa içinde büyük bir güvenle yaşayabileceği kendi dünyasını kurmuştur ve bu dünyanın güvenilirliği de gün günden artmaktadır». İki büyük dünya savaşı geçiren yüzyılımızda doğayla savaşmada ulaşılan güvenilirliğe karşın, insanın teknik olanakları kullanarak kendini yok etmesinin en ileri bir düzeye vardığı ortadadır. Bu durum karşısında felsefenin, insanın genel olarak doğa, toplum ve teknik ile ilişkisindeki yerini ve çağımızdaki işlevini tanımlar mısınız?

MACİT GÖKBERK. Burada açık bir çelişkiyle karşı karşıya olduğumuz ortada. Bir yandan insan, tekniği ile güvenirliği gittikçe artan bir dünya içinde bulunuyor, öbür yandan da, yine kendisine bu güvenilirliği sağlayan tekniği ile kendisini yok etmenin eşiğine gelmiş durumda. Bu çelişki insanın, doğa karşısına, toplum ve teknik karşısına büsbütün başka bir değerleme ile çıkmasıyla ortadan kalkar. Bir defa insanın, doğa dediğimiz bu varlık karşısında şimdiye kadar takındığı tutumu baştan aşağı değiştirmesi gerekir. Şimdiye kadar doğa karşısında insan, onu istediği gibi sömüren, keyfince yağma eden bir tutum içindeydi. Bundan böyle, doğaya saygı duyan, doğanın içindeki canlıyı seven, belki de Rönesans düşünürlerinden Giordano Bruno gibi doğayı da kutsal bir varlık gibi gören bir değerleme içine girmelidir. Topluma karşı da, değerlemesi buna koşut olabilir. Şöyle ki: Nasıl evrendeki bütün varlıklar kendi aralarında bir uyum içinde toplanıyorlarsa insan da, insan toplumları da, insanlığın bütünü içinde bir toplanmaya doğru gidebilirler ve gitmelidirler de. Teknik için de durum ortada, gayet açık: teknik, insanın bir aracıdır, istediğini yaptıracağı bir kölesidir. Oysa durum tersine dönmüştür, insan tekniğin kölesi olmuştur. Buradaki durum,

Goethe'nin «Büyücünün Çırağı» adlı şiirindeki duruma benziyor. Çırak, büyülü sözü unutmuştur. Çeşmeye gidip gelen kovalar, bir türlü durmamaktadır. Ortalığı su basmıştır, sel almıştır. Bugün böyle bir durumdayız. Bu çelişkili durum da, ancak tekniğin insanın gerçekten bir aracı olmasıyla önlenebilir.

F.Y. Bu söylediklerinizi daha çok, ideal bir şema oluyor. Özellikle felsefe açısından, belki şunun temellendirilmesi, gösterilmesi gerekir: İnsanlık için bu dönüşümü sağlayabilecek temel nedir, yani bu dönüşümü insanlık, özü gereği, gerçekleştirebilecek midir? İnsanın özünde böyle bir şey var mıdır? (Belki bir kötümserlikle, insanın özünde böyle bir şeyin olmadığı da söylenebilir.) Bunun gerçekten bir temeli varsa, araç ve gereçleri nedir?

M.G. Efendim doğa toplum ve teknik karşısına yeni bir değerlendirmeyle çıkmada felsefe yardımcı olabilir. Felsefenin bir de normatif yönü vardır çünkü. İnsan eylemlerine birtakım kurallar gösteren, eylemleri kurallar içine alan bir yönü, yani bir ahlak yönü vardır. Bütün insanlığı kapsayan bir ahlak, dediğim gibi, doğa karşısında doğayı kutsal sayan bir tutum; sonra tekniğe insan yaşamındaki yerini gösteren bir anlayış... Bütün bunlarda felsefe yardımcı olabilir. Bunu bir ütopya saymamalı. Çünkü gerçekte, gelişmeler de buna yardım etmektedir. Çevre kirlenmesi, nüfus patlaması, enerji ve besin darlığı, nükleer silahların, insanlığı ya da yeryüzünü birkaç defa havaya uçuracak kadar çoğalmış olması; bütün bunlar bugün, insanlık için ortak tehlikelerdir. Bu tehlikeler, söylediğim insanlık toplumu idealini gerçekleştirmeye iten reel güçlerdir. Onun için bu bir ütopya değildir. Felsefe şimdi tam bunları yapacak aşamadadır; böyle bir gelişme içindeyiz.

F.Y. Yani şimdi şunu mu demek istiyorsunuz? Tehlikenin büyümesi ve insanlıkta korkunun artması, bu gelişmeyi hazırlıyor? İnsanın bu bağlamda, yine kendi aczini yenmek için mi böyle birşeye girişebildiğini söylemek istiyorsunuz?

M.G. Evet, insanın bunu yapabilmesi, dediğiniz gibi bütün insanlığı dehşet içinde bırakan bir tehlike karşısında olmasında temellenmektedir. Böyle durumlarda da felsefenin ön ayak olduğu, yaşamda yol gösterdiği de görülmemiş şey değildir.

F.Y. Ancak yine de akla şöyle bir soru geliyor: Felsefe daha önceki dönemlerle, yani Rönesans dönemiyle ya da Yunan aydınlanması dönemiyle karşılaştırılsa, toplumda eski görevini ve yüksek yerini yitirmiş gözüküyor. Bugün bütün yeryüzü toplumları gittikçe daralan bir işbölümüne doğru gitmekteler. Bu durum karşısında filozoflar nasıl yol gösterici olacaklar? Böyle bir güç-

lükle karşılaştığımız söylenemez mi? Bu soruyu şöyle de açabiliriz: Bugün ister geri kalmış, ister ileri gitmiş bir toplum olsun ne sıradan vatandaşın ne de düşünen kafaların oyu alınmadan, filozoflara hiç danışılmadan birtakım kararlar alınıyor. Korkunç bir bürokrasi, müthiş bir sıradüzeni ...Birtakım düğmelere basılarak bazı işler yürürlüğe konuluyor ve yürürlükten çıkarılıyor. Hatta bunu siz bir insan olarak, bir vatandaş olarak çok sonra fark ediyorsunuz. Bu durum, felsefe için, felsefenin yol göstermesi için, bir güçlük çıkarmıyor mu?

M.G. Bu söylediğim yeni değerlendirmeleri yapan bilinç bütün insanlığı tehdit eden tehlikeden sıyrılmanın yolunu bulabilir. Demokratik güçler yani buna inanmış demokratik güçler, yönetimleri, bu tehlike karşısında birleşmek için gerekli önlemleri almaya zorlayabilir. Tek tek insanlık bölmelerindeki bu hareketin, son, en yüksek organ olarak Birleşmiş Milletler, ama belki bugünkü tutumunda, statüsünde değil, fakat yarınki bir Birleşmiş Milletler yoluyla tehlike karşısında birleşmeyi sağlayacağı düşünülebilir. Burada diyalektik bir durum da var denebilir. Eski deyimle dersek: şerden, hayır doğabilir. İnsanlığın kendisini yok edebilecek bir duruma gelmesi, diyalektik bir adımla kendisini ondan kurtulmaya götürebilir. Efendim, bu anlayışta, şu iki ana düşünce var: İnsanlık, tarihin yığdığı bölümlenmeleri aşarak bir bütünde birleşebilir, nasıl gökyüzündeki her yıldızın bir kişiliği varsa; ama yine de, hepsi nasıl evrenin bütünlüğü içinde birleşiyorlarsa, tıpkı bunun gibi! Bu bir! Bu birleşmeye de kendisinin üstündeki birtakım güçlere inanmadan yani sadece kendi aklına ve kendi olanaklarına inanan bir özgürlükle gitmesi. Bu da iki!

F.Y. Batılılaşmaya ve bilimsel düşünceye yönelen Türk toplumunda, karşılaşılan güçlükler açısından felsefenin işlevi nedir, ne olmalıdır? Bu konuyu özellikle Batı-Doğu kültür karşılaşması yönünden irdeler misiniz?

M.G. Bildiğiniz gibi biz, aşağı yukarı iki yüz yıldır, Batıya yönelmiş durumdayız. Batıya yönelmiş olmayı da, bir Batı-Doğu kültür karşılaşması diye anlayanlar vardır. Bence buradaki karşılaşma, yalnızca Batı ve Doğu kültürlerinin karşılaşması değildir. Çünkü burada karşılaşan Batı kültürü, yani Hıristiyan Batı kültürü ile İslam kültür çevresidir. Ve bu iki kültür çevresi de, birbirine pekçok aykırı değillerdir. Örneğin Batı kültür çevresinin, bir Uzak Doğu kültür çevresine uzaklığı gibi uzak değillerdir. Çünkü Batı kültür çevresi ile İslam kültür çevresinin temelde ortak yönleri vardır. İlkin bu ortak yönlerden bir tanesi, ikisinin de Akdeniz kültürü içinde ortaya çıkmış olmalarıdır. Yani coğrafya

çevresi ve kültür çevresi bakımından her ikisi de, Akdeniz'in ürünleridir. İkincisi, din olarak da Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Museviliğin yer aldığı semitik tek tanrıcı dinler arasındadır. Semitik tek tanrıcı dinlerin de ortak bir mitolojisi vardır. Ve Müslümanlık da bu ortak mitolojiden pek çok pay almıştır. En azından şöyle bir etrafımıza bakalım, özel adlarımıza bakalım... Yusuf, İbrahim, Yakup, Musa, İsa. Bunların hepsi semitik mitolojideki kahramanların adlarıdır. Sonra, Hıristiyan Batı, kendi dünyagörüşünü kurarken, geliştirirken Antik Felsefeye dayanmıştır. Antik Felsefenin değerlerinden yararlanarak dünya görüşünü, öğretisini oluşturmuştur. Aynı şeyi Müslümanlık da yapmıştır. İslam felsefesinin büyük düşünürlerini hatırlayalım; bir İbn Sina'yı, bir İbn Rüşd'ü... Bunlar Aristoteles'in izinden giden düşünürlerdir. Bütün İslam tasavvufu, Plotinos'suz düşünülemez. Sonra her ikisi de Helenistik-Roma kültürü üzerinde yetişmişlerdir. Bütün bunlar, iki kültür çevresini çok ortak yapmaktadır. Onun için bizdeki çatışma, birbirine çok aykırı iki kültür çevresinin çatışması değildir de, bu kültür çevreleri içindeki çağların çatışmalarıdır. Çünkü bizim iki yüz yıldan beri karşımıza çıkan, binbir sıkıntıya neden olan, bunalımlarımıza yol açan ve hatta bugün bile sarsıntısı içinde bulunduğumuz bu Batılılaşma dediğimiz şey aslında, İslam kültür çevresi içindeki Ortaçağ düzeninden Batı kültürünün, bundan dört yüzyıl önce geçmiş olduğu Yeniçağ düzenine geçme sıkıntılarıdır. Yani buradaki, kültür çatışmasından çok çağların çatışmasıdır. Şimdi bu çağların çatışması karşısında felsefeye düşen büyük işler vardır. Felsefe burada, Yeniçağa geçişin yollarını, koşullarını gösterecektir. Ne demektir Yeniçağ? Ne demektir Ortaçağ? Yeniçağın düşüncesi ne, zihniyeti ne, ilkeleri ne? İşte felsefe, bu bakımdan aydınlatıcı olabilir. Bunu bilimler yapamaz, doğa bilimleri haydi haydi yapamaz... Toplumbilimleri de herbiri kendine araştırma ya da inceleme konusu olarak çizdiği çerçeve içinde kalarak yapabilir. Bütünlüğü, bu kuş bakışını ancak felsefe sağlıyabilir. Bu bakımdan büyük rolü vardır felsefenin.

F.Y. Çağların çatışması kavramını biraz daha açıklar mısınız?

M.G. Yeniçağ Avrupa'da aşağı yukarı ondördüncü yüzyılda başlıyor; daha doğrusu ilk belirtileri var. Fakat onbeşinci, onaltıncı yüzyıllarda da bütün ilkeleri artık açık olarak ortaya çıkıp belirmeye başlıyor. Ve onaltıncı yüzyıldan bugüne kadarki gelişme de Ortaçağı kapayıp Yeniçağı açan Rönesans dediğimiz geçit döneminde ortaya çıkmış, belirmiş olan ilke ve düşüncelerin gerçekleşmelerinin sürecidir. Şimdi ondördüncü yüzyılda Ba-

tıda ilk belirtilerini gördüğümüz bu çağ bizim ancak onsekizinci yüzyılda kapımızı çalmaya başlamıştır. Tanzimatla resmi devlet anlayışı olarak benimsenmek zorunda kalmış ve Osmanlı devleti çerçevesi içinde hazır bulduğu Ortaçağ İslam düzeni ile çatışa çatışa, onu ite ite Cumhuriyete kadar gelmiştir. Atatürk'ün yaptığı da, bu tarihî zorunluluğa kesin bir atılım kazandırmasıdır. Yani burada, çağların çatışması derken bizde İslam Ortaçağıyla çatışıp onu kenara iten bir gelişmeyi anlıyorum.

F.Y. Bu soruna bir de bireysellik kavramı açısından bakar mısınız?

M.G. Elbette. Batıda bireysellik anlayışını Rönesans getirmiştir. Ortaçağda bireysellik anlayışı yoktur. Ne insan olarak tek kişinin, ne de toplumların bireyselliği söz konusudur. Bunların hepsi, Hıristiyan dini, Hıristiyan Kilisesi dediğimiz evrensel bütün içinde, erimiş, kaynamış ya da eritilmek, kaynaştırılmak istenmiştir. Rönesansla birlikte, tek insanın yanında insan topluluklarının da bireyselliği anlayışı ortaya çıkmıştır. Batıda bireye verilen değer, bireyin özgürlüğü, hepsi bu gelişmenin sonudur. Bizde de özellikle eksik olan bir şeydir bu.

F.Y. Bugün Türkiye'de özgün bir felsefe var mıdır? Varsa, bunun belirlenimleri nelerdir? Eğer yoksa, böyle bir felsefeye temel koyacak koşullar nelerdir?

M.G. Bugün Türkiye'de özgün bir felsefe olduğunu söylemeye yazık ki olanak yok. Böyle bir felsefeye temel koyacak koşullar ise, bu özgün felsefeleri yaratmış olan tutumu bizde de yinelemek yani kısaca, özgün felsefelerin okuluna gitmek, onların okulundan yetişmek, birikimlerine sahip olmaktır, derim.

F.Y. Özgün felsefe nedir, tanımlar mısınız? Örneğin özgün felsefe ulusal felsefe midir? Özgün felsefe, bir felsefe dehasının yarattığı felsefe midir? Yoksa bu tanımlara girmese de bir felsefe tarihi konusuna yeni bir açı, yeni bir düzenleme getiren bir çalışma mıdır? Bütün bunlar için zaman zaman özgün sözcüğünü kullanıyoruz. Acaba bu tanımlar birbirini tamamlıyor mu? Yoksa bunlardan sadece bir tanesi mi, örneğin yaratıcı ve ulusal olan felsefe mi özgün felsefe? Bu konuyu biraz açar mısınız?

M.G. Yaratıcı ulusal felsefe biraz sınırları güç belirlenen bir söz. Onun için ben, felsefede yaratıcılık denince, daha çok felsefenin demirbaş sorunları üzerinde uğraşan, bu sorunlara ışık tutan, onların güçlüğünü çözmek isteyen bir çalışmayı anlıyorum; işte bu ölçüyle bizde özgün bir felsefenin olmadığını söylüyorum.

F.Y. Felsefeye yeni sorunlar getirmek de özgünlük sayılmaz mı?

M.G. Yeni sorunlar da olabilir. Yani zemin ve zamana uygun sorunlar. Çünkü her dönemin gereksindiği, merak ettiği birtakım felsefe sorunları vardır. Özgünlük bu sorunları bulmak ve onlara yeni ışıklar getirmede ortaya çıkar.

F.Y. Bizde özgün felsefe olmayışının nedenleri nelerdir sizce?

M.G. Şimdiye kadar bizde özgün felsefe olmayışının başlıca nedeni, büyük bir felsefe geleneğimizin olmamasıdır. Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar bizde, Aristoteles'e dayalı İslam İskolastik'i sürmüştür. Ben burada özgün felsefe derken çağdaş felsefe bakımından özgün olmayı anlıyorum. İşte bu konuda geleneğimizin yeterince derinliği yok. Bu gelenek şunun şurasında, İkinci Meşrutiyette biraz önce başlamıştır, denilebilir. Yanılmıyorsam Aristoteles mantığına aykırı yeni mantık; Francis Bacon'ın onyedinci yüzyılın başlarında başlattığı mantık, Türkiye'ye 1860'larda gelmiştir. Oraya kadar, Aristoteles mantığı içindeydik. Bu kadar az bir zaman aralığında da, yanılmıyorsam, özgün bir felsefe çalışmasının yaratılmasını beklemek haksızlık olur. Üstelik özgün bir felsefe yaratmak için sayıca da azız. Bakın, benim kuşağım, Türkiye'de Üniversite öğretim üyesi olarak felsefe öğrenimini ilk geçirmiş olan bir kuşaktır. Bizden öncekiler, örneğin bir Mustafa Şekip Tunç, bir İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, benim hocalarım, bunların hepsi önce başka bir şey okumuşlar, başka bir meslekte yetişmişler, sonradan felsefeye geçmişlerdir. Biz, yani şu bir iki yıl içinde emekliye ayrılan kuşak, ilk felsefecileriz, üniversite öğretim üyesi olarak. Biz de, bundan on on beş yıl önce, topu topu sekiz kişiydik. Burada dört arkadaş, Ankara'da dört arkadaş; bu kadar insanla da özgün felsefe olmaz. Onun için, bir defa zaman gerek, daha doğrusu şöyle: Eğer özgün felsefenin koşulları burada söz konusu ise, bir defa kaynaklar gereklidir; Batı felsefesi içinde erimek, onunla birleşmek, kaynaklarına inmek, birlikte düşünmek, yani kısaca onun okuluna gitmek, okulunda iyi yetişmek ve ondan sonra da böyle bir çalışmayı tutacak bir çevre, bir düşünce özgürlüğü olan çevre gereklidir. Nerede felsefe özgün olmak istiyorsa, orada mutlaka düşünce özgürlüğü şarttır. Ortaçağda olamamıştır ve totaliter politik rejimlerde de hiçbir zaman felsefe olamaz. İlkin özgür bir ortam gerek ondan sonra da bol insan. Bol felsefecinin içinden, günün birinde mutlaka özgün felsefe yaratacaklar da çıkacaktır.

F.Y. Burada, akla hemen şöyle bir soru geliyor: Özgün felsefeye varmada, çağdaş felsefe ile felsefe tarihinin ilişkisi nedir? Yani sadece çağdaş felsefenin bilinmesiyle özgün felsefe gerçekleştirilebilir mi? Gerçekleştirilemezse, bunda felsefe tarihinin rolü nedir?

M.G. Sadece çağdaş felsefe ile gerçekleştirilemez. Felsefe tarihinin büyük doruklarını bilmek gerekir. Çünkü felsefe tarihinde belki bir gelişme yoktur, ama bir Platon, bir Augustinus, bir Descartes, bir Kant, bütün bunlar doruklardır. Bunlar, felsefe yapmış, yaratmış olan doruklardır; ancak bunları bilerek felsefede özgün olunabilir. Ve sonra felsefe bir *philososophia perennis*'tir, yani sorunlar üzerinde kuşakların sürekli olarak çalıştıkları kollektif bir çalışmadır ve mutlaka bu çalışmanın içine girmek gerekir, bunun son parçasını bilmek pek bir işe yaramaz. Çünkü bugün, çağdaş felsefenin üzerinde durduğu sorunlar, ta Antikçağdan beri gelmektedirler; Antikçağdan beri tam çözülememiş sorunlardır bunlar.

F.Y. O zaman çağların çatışması kavramıyla, yani insanlık, tarihinin bir gelişme içinde olması düşüncesiyle, *philosophia perennis* kavramını nasıl bağdaştırıyorsunuz?

M.G. *Philosophia perennis* demek, felsefe sorunları üzerinde sürekli çalışmak demektir. Bunlar, boşuna çalışmalar değildir. Bunlarda, az da olsa, sıkıntıyla da olsa, bir yere varılmakta, birtakım yeni görüşlere ulaşılmaktadır. Felsefedeki ilerleme de, bu yeni görüşlerin bir birikimidir.

F.Y. Bilindiği gibi, birçok Batı ülkesinde felsefeyle eğitim arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Örneğin Fransa'da Descartes'ın düşüncesi yalnız filozofların uzmanlık alanı değil, genel olarak o toplumun düşün ve yaşam gereksinimlerini karşılayan ve böylece eğitime kendi damgasını basan bir yöntem ve düşünme biçimidir. Aynı şeyi gerekli değişikliklerle İngiliz deneyciliği için de söyleyebiliriz. Sizce, bugün lise ve üniversitelerimizde yapılmakta olan felsefe eğitimi bizim insanımızın kültür ve yaşam gereksinimlerini ne ölçüde karşılamakta ve eğitimin bütünü içinde ne ölçüde etkin olmaktadır?

M.G. Bizde, toplumun düşün ve yaşam gereksinmelerini karşılayan ve böylece eğitime kendi damgasını basan, bir yöntem ve düşünme biçimini sağlayan bir Decartes'ımız, bir Hobbes ya da Hume'umuz yok. Liselerde ve üniversitelerde yapılan felsefe eğitiminin de, bizim insanımızın kültür ve yaşam gereksinimlerini karşıladığını söylemek çok güç. Önce, liselerdeki felsefe öğretimi, çok kuru, ezbere ve yaşamla hemen hemen hiç ilgi kuramamış olan bir öğrenim ya da öğretim biçimi. Uzun yıllar, Üniversitede öğretim üyesi olarak çalışmamdan edindiğim izlenimlere göre (liselerden gelenlerle hep karşılaşmıştık), liselerde felsefe sorunlarının adları ve felsefe çığırlarının da belli başlı düşünceleri bir çeşit formüller halinde ezberletiliyor. Felsefe elbette bu demek değildir. Ezbere öğretmek şöyle dursun genellikle felsefe öğretile-

bilir mi diye sorulabilir. Bir anlayışa göre (ki ben de ona katılıyorum), felsefe öğrenilmez, felsefe yapılır. Eğer felsefenin yaşamımıza gerçekten yararlı olmasını istiyorsak, özellikle liselerdeki felsefenin, gençlerdeki felsefe yeteneğini, felsefi düşünme yetisini dürtecek, harekete getirecek şekilde yapılması gerekir. Örneğin genç çocuklar, gençler, birtakım sorulara doğallıkla merak duyarlar. Özellikle ahlâk sorunlarına. Bir usta öğretmen, bir yöntem bilen öğretmen, sınıfta bazı ahlak sorunlarıyla ilgili felsefi düşünceleri pekâlâ çocukların kendisine geliştirtebilir. Tıpkı Sokrates'in ilk gençlik diyaloglarında yaptığı gibi. Çocukları da böylece iri lakırdılar söylemekten kurtarır. Doğrudan doğruya, felsefi düşünceye götürebilir. Örneğin böyle bir tutum, felsefî öğrenimi canlı kılabilir. Sonra hiç değilse, benim edindiğim izlenime göre, felsefe liselerde, o kadar yalınlaştırılmış bir biçimde okutuluyor ki, öğrencinin yıllarca birlikte okuduğu öteki derslerle arasında en ufacık bir ilinti bile kurulmuyor. Örneğin, tarih dersiyle en küçük bir ilintisi olabileceğini öğrenci bilmiyor bile. Felsefenin fizik konularıyla da ilişkisi olabileceğini düşünemiyor. Bunlar da yapılabilir. Örneğin tarih biliminin sınırlarını aşan, felsefe içine giren birtakım sorular sorulabilir. Bunların çözüm yolları aranabilir ya da felsefe metinlerinde çözüm yolları gösterilebilir. Tarih nedir, bir düzeni var mı, yoksa kaotik bir gidiş midir, varmak istediği bir erek var mıdır? Bunlar çocukların da kendiliklerinden merak ettiği şeylerdir. Böyle bir felsefi eğitim çerçevesiyle ya da yöntemiyle genç çocuklar pekâlâ felsefe yapmaya götürülebilirler. Sonra, felsefenin, bizim için çok yaşamsal bir önemi de vardır şu sıralarda. Kültür değişmesi deyin, çağ değişmesi deyin, ne derseniz deyin... nereye gidiyoruz, girdiğimiz ya da girmek zorunda olduğumuz bu çağın, bu kültür çevresinin özellikleri nedir, ilkeleri nedir? Bu ancak gençlere felsefeyle gösterilebilir. Bu bakımdan büyük yardımcıdır felsefe. Devrim dersinin, devrim tarihinin, temelidir felsefe. Çünkü devrim dediğimiz eylemler karmaşasının ilkeleri felsefededir. Bu bakımdan da büyük yardımcıdır. Bütün bunlar gerçekleştirilirse felsefe, sorunuzda belirtildiği gibi, yaşamımıza, düşüncemize kılavuzluk eden, ona yararlı olan bir bilgi dalı olmuş olur.

F.Y. Sadece kültür değişmesi açısından değil, geçmiş kültürümüzün tanımlanması ve bir bireşime yönelinmesi açısından da felsefenin bir rolü olduğu söylenebilir mi?

M.G. Elbette söyleyebiliriz.

F.Y. Bildiğimiz kadarıyla, özellikle Fransa'da, gerek lise, gerekse üniversitelerde, çağdaş felsefenin sorunlarına ve konularına, çok büyük yer veriliyor. Bunların tanıtılmadığı bir lise kita-

bı hemen hemen yok; hatta bunlar eksiksiz olarak tanıtılıyor. Çağdaş akımlar üzerinde duruluyor. Bizde, bu açıdan da eksiklikler olduğunu söyleyebilir miyiz?

M.G. Efendim, çağdaş akımların öğretilmesi bakımından eksikliğimiz var. Bizdeki eksiklik ve boşluk çağdaş akımların bugüne kadarki gelişinin, tarihsel sürecinin, Batıdaki gençler tarafından bir şekilde öğrenildiği halde; özellikle bunu, ulusal edebiyatları içinde öğrendikleri halde, bizde bunun tanınıp öğrenilememesidir. Bundan ötürü, çağdaş düşünceleri, bunları yaratmış olan tarihsel süreçle birlikte mutlaka göstermek gereklidir.

F.Y. Son söylediklerinizden, şöyle bir anlam da çıkıyor: Felsefenin çeşitli dallarla ilişkisi içinde öğretilmesi gerekiyorsa, bu dallar içinde edebiyatı da herhalde en başta saymak gerekir.

M.G. Evet, en başta edebiyatı saymak gerekir.

F.Y. Almanyadaki doktora çalışmanızdan bu yana Hegel'in felsefesi üzerinde durduğunuzu biliyoruz. Bu felsefenin çağdaş düşünce bakımından taşıdığı önem sizce nedir?

M.G. Bu soruya belki şöyle bir yanıt verilebilir: Hegel felsefesinde «tarihsel ulus» diye bir kavram vardır. Evrensel İde; tarihi, güden, belli bir plana, belli bir ereğe göre yürüten bu evrensel ilke, belli dönemlerde, planlarını gerçekleştirmek için belli bir ulusu seçiyor. Bu ulusa da Hegel, «tarihsel ulus» diyor. Şimdi bugünkü gelişmeye göre böyle bir ulus yok ortada. Evrensel ölçüde, dünya ölçüsünde, insanlık ölçüsünde etkili olabilecek birtakım ilkeleri geliştiren bir kültür çevresi var. Bu kültür çevresi de Batı kültür çevresi. Bugün dünyanın her yanında olup biten birçok şey, hep bu Batı kültür çevresinden gelen etkilerle oluyor. Japonya'nın çağdaşlaşması, bizdeki iki yüz yıllık sıkıntılar, Çin ve Hindistan; bütün bu toplumlar hep Batı kültür çevresinin ortaya koyduğu birtakım değerlere göre kendilerine biçim vermek denemeleri ve çabaları içinde. Buradan denebilir ki, Hegel'in belli bir dönem için düşündüğü «tarihsel ulus», bugün Batı kültür çevresiyle insanlığı bir bütünlüğe doğru götürmektedir. Belki Hegel felsefesini, bu anlamda değerlendirebiliriz.

F.Y. Yani «tarihsel ulus» kavramının yerine, kültür çevresi kavramının geçtiğini, bunun, Hegel'in felsefesinin hem bir gerçekleşmesi hem de bir çeşit kılık değiştirmesi olarak anlaşılabileceği düşüncesinde misiniz?

M.G. Evet, Batı kültür çevresinden gelen bu etkiler, sonunda bizi bütünleşmiş bir insanlığa doğru götürebilir diye düşünüyorum.

F.Y. Bundan aynı zamanda, çağların çatışması diye tanımladığımız durumun da ortadan kalkmasını anlıyorsunuz, değil mi?

M.G. Yine Hegel'in deyimiyle bu, bir son sentez; yani bütün bu diyalektik gidişte, tez antitez ve bütün bunları aşan bir sentez demektir.

F.Y. Ülkemizde bugüne değin tarih alanında yapılmış çalışmalar felsefi anlayış ve bilimsel yöntem açısından yeterli olmuş mudur? Türk tarih bilimini gelecekte ne gibi ödevler beklemektedir?

M.G. İkinci Meşrutiyet sıralarında, ya da ondan biraz öncesine kadar, ülkemizde, tarihçilik deyince, Osmanlı tarihçiliği anlaşılırdı ve bu da bir hanedan tarihi olmaktan pek ileri gitmezdi. İkinci Meşrutiyetten az önce başlayan ulusçuluk hareketiyle, bu sınır; tarihçiliğin bu görüş ufku, genişlemiş, Ziya Gökalp'in ön ayak olduğu Türkçülük akımıyla Orta Asya'ya kadar uzanılmıştır. Ve ondan sonra da pekçok şey tek yanlı olarak hep Orta Asya'dan gelen etkilerle açıklanmak istenmiştir. Cumhuriyetle birlikte bu tarih anlayışımızda, özellikle Atatürk'ün ön ayak olmasıyla ve Tarih Kurumunun kurulmasıyla yeni bir dönem başladı. Burada bir de, yalnız Orta Asya'ya inmek değil, oradan geldikten sonra yerleşilen Anadolu topraklarının da acaba kültürümüze bir şey kazandırıp kazandırmadığı sorusu ortaya çıkmıştır. Tarihte birçok kültür katlarını üstüste yığmış olan Anadolu tarihinde, bu katlardan, bu katmanlardan bizim etkilenip etkilenmediğimiz sorusu ortaya çıkmıştır. Bu soruya yol açan Atatürktür ve bu yolda çalışanlar arasında Halikarnas Balıkçısı ve Sabahattin Eyüboğlu'nu da sayabiliriz. İşte bunun çok ilginç bir gelişme olduğunu sanıyorum. Bu bakımdan tarihçiliğimiz, büsbütün yeni bir açıdan tarihimizi ele alabilirse ve Anadolu topraklarının kültürümüze etkileri ortaya çıkarılabilirse, o zaman Batıyla, tarihin çok daha derinliklerinden bir bağ kurulabilir. Çünkü Anadolu Yunan, Hellenistik, Roma kültürlerine büyük katkısı olan bir yerdir .

F.Y. Sözünü ettiğiniz ve bizde benimsenmiş olan bu tarih anlayışının bilimsel bir temele oturduğu söylenebilir mi?

M.G. Şimdilik bir varsayım bu. Ama bilimsel olarak destek lenmesi gerekir. Desteklenmesi için de şu son otuz kırk yılda birtakım şeyler yapılmamış değildir. Antropoloji çalışmalarında, Atatürk'ün ön ayak olduğu arkeoloji kazılarında, hep bugünkü varlığımızla, Anadolu kültürü katları arasındaki bağlantılar araştırılmıştır.

F.Y. Tarihimizi, yukarda belirttiğiniz gibi doğrudan doğruya Orta Asya'ya bağlayan anlayış konusunda bizi biraz daha aydınlatır mısınız?

M.G. Ziya Gökalp ve onun yolunda olan ve onun yorumcusu

diyebileceğimiz Fuat Köprülü, kültür değerlerimizin köklerini hep Orta Asya'ya götürürlerdi. Bir örnek vereyim: Bundan yıllarca önce Ahmet Kutsi Tecer, bir konferansında, konu olarak Anadolu köy tiyatrosunu ele almıştı; bütün açıklamaları, köy tiyatrosunun öğelerini, Orta Asya Şamanlığına geri götürüyordu. Ben dayanamadım sordum; acaba şu kadar yüzyıldır Anadolu'da oturuyoruz, buradaki kültürün hiçbir etkisi olmamış mıdır? dedim. Hayır, her şey kesin olarak Orta Asya'dan, Şamanlıktan gelmektedir diye cevap verdi. Oysa bir başka tanınmış tarihçimiz, Mükrimin Halil Yinanç, «Selçuklular Tarihi»nde, XI. yüzyılda Anadolu'yu açan Türklerin, yüz yıl ya da belli bir süre içinde, ancak bir milyon kişi olarak geldiklerini ve gelenlerin de kısa zamanda, Hitit ve Firik kökenli yerli halkla kaynaştıklarını söylüyor ki, bu bence tarih gerçeğine çok daha uygun. Bu gelen bir milyon kişi, Anadolu'da buldukları milyonlarca (sayılarını kesinlikle söyleyemeyiz), insanla kaynaşmadılar mı? Onlardan, etkilenmeden mi bugüne kadar geldiler? Az birşey kaynaştıklarını bile düşünsek, Anadolu toprağının bugünkü kültürümüze bazı değerler yerleştirdiğini kabul etmek zorunda kalırız. Nitekim İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Filim Merkezi'nin yaptığı «Hitit Güneşi» adlı filimde de bu yolda bir tez ileri sürülmüştür: Hititlerden kalan birtakım tarihsel anıtlardaki figürler ve kabartmalarla, bugün yaşayan formlar arasında bir karşılaştırma yapmaktadır bu filim. Yani filmin amacı, yaşayan formlarla Hitit yani Anadolu'nun bu en eski kültürü arasında doğrudan doğruya bir bağlantının olduğunu göstermektir.

F.Y. Bugün etnolojinin ve folklorün konusu olan bu yaşayan formlar, teknoloji çağına girişimizle birlikte, yavaş yavaş silinip gitmekte; onun yerini, bambaşka, yabancı formlar almaktadır. Bu durumda tarihsel bir sürekliliği saptamak güç olmayacak mıdır?

M.G. Bence bu değerler, bu tarihin biriktirdiği değerler, değerce güncel olmasalar da, bilinçaltına yerleşmekte ve toplumun yaratmalarında bir biçimde kendilerini belli etmektedirler.

F.Y. Bizde tarih bilinci ne koşullar altında doğmuştur? Batılı için, kendi tarihinde bir süreklilik var. Özellikle çağımızda birtakım sorunlar yaratsa da, yine saptanabiliyor bu. Bizim için böyle bir süreklilikten söz edilebilir mi? Bunun koşulları nelerdir?

M.G. Tarih bilinci, yanılmıyorsam, bir toplum içindeki değişmenin başladığı yerde beliriyor. Hiç değişmeyen, eskiyi sürekli olarak yineleyen toplumlarda bir tarih bilinci yok. Dolayısıyla bizde de tarih bilinci ancak Tanzimat'tan bu yana oluşmaya başlamıştır, denilebilir. Ondan önce tarih yok mu? Elbette var tarih! Ama bu, bütün bir topluma yaygın bir bilinç olarak değil de, yö-

neticiler için bir çeşit not; vakanüvislerin günlük olupbiteni bir yere yazması şeklinde. Ama tarih bilinci deyince, en azından bir aydın tabakasını ilgilendiren, ona yaygın bir bilinç anlaşılıyorsa, bu da Tazimat'la başlıyor gibi geliyor bana. Bu bilinç, Cumhuriyet'le büsbütün hızlanıyor, yoğunlaşıyor. Bunun nedeni de, bizde, Cumhuriyet'in aynı zamanda uluslaşma sürecinin de bir hızlanması demek olmasıdır. Uluslaşma demek, bir toplumun tarihselliği demektir; tarih içindeki serüvenin sonu olan, ürünü olan bir bireyselliğe ulaşması demektir. Dolayısıyla her ulus bu bireyselliğini kuran yapıcı, kurucu ögeleri arar, bunu da tarih gösterir, yani kendisinin nasıl oluştuğunu gösterir kendisine. Bundan ötürü, her uluslaşmada, ulusun bireyselliğinin bilinci demek olan tarih bilinci de doğar.

F.Y. Tarih bilimi alanında, geleceğe yönelik olarak ne gibi çalışmalar önerirsiniz?

M.G. Önce, Türk tarihinin, dünya tarihi içindeki yerinin iyice belirlenmesi; insanlığa kazandırdığımız değerler varsa, bunların belirtilmesi ve özellikle de üzerinde yaşadığımız toprakların kültürümüze bir etkisi olup olmadığının, yani kendimizi bu toprakların tarihsel katlarına bağlayıp bağlayamayacağımızın gösterilmesi gerekir.

F.Y. Burada, bir çeşit karşılaştırma yöntemi acaba yararlı olur mu?

M.G. Elbette. Bunun için Anadolu kültürlerini ve bunların çevresindeki kültürleri, Mezopotamya, eski Yunan ve tüm Akdeniz kültürlerini çok iyi bilip bunlarla karşılaştırmak gerekir.

F.Y. Batı uygarlığının kaynağı olarak hep eski Yunan kültürü gösterilmiştir. Acaba Anadolu'da doğan uygarlıkların Yunan kültürünü de desteklediği ve beslediği sizce ileri sürülebilir mi?

M.G. Evet, ileri sürülebilir. Bu konuda da çalışanlar var. Yanılmıyorsam arkeolog Ekrem Akurgal'ın da ele aldığı belli başlı sorun budur. Yunan kültürüne Anadolu'nun kazandırdığı değerler söz konusudur burda. Şaşılacak Yunan kültürü sentezine ilişkin olarak bugüne kadar benimsemiş olduğumuz görüşü büsbütün değiştirir mi bu? bilmiyorum. Ama buradan giden birtakım değerlerin de Yunan kültüründe yer aldığını göstermek çok yerinde olabilir.

F.Y. Türkçede felsefe dilinin geliştirilmesinde eski metinlerin kaynaklık görevi nedir? Bu metinlerden bu amaçla nasıl yararlanılabilir?

M.G. Felsefeyle dinin birçok ortak kavramı vardır. Çünkü, birçok soruları da ortaktır. Dolayısıyla Türkçe felsefe terimlerine kaynak ararken Türkçe dinsel metinlere de uzanmak çok yerinde

olabilir. Bunlardan akla gelenler, XIV. yüzyılda Anadolu Türkçesine yapılan Kuran çevirileridir ilk planda. Sonra XIII ve XIV. yüzyıllardaki dinsel içerikli birtakım eserler var; bunlar da taranabilir. Bu taramaları bir felsefeci de az bir çabayla yapabilir. Ama eski yazıyı bilmek gerekir. Çünkü bunların hepsinin bugünkü dile, bugünkü yazıya çevrildiğini sanmıyorum. Bir de Uygur metinleri, Uygur Türkçesindeki metinler akla gelebilir; çünkü Uygur Türkçesindeki birçok metin, Budist metinlerin çevirileridir ve dolayısıyla dinsel dünya görüşü içinde yer alan ve felsefeye yarayabilecek birçok kavram bulunabilir bunlarda. Ama bu bir uzmanlık işidir; bir felsefecinin, belki de, yıllarca uğraşarak yapabileceği bir şeydir; yine de bu işin uzmanlarıyla birlikte çalışılarak birtakım sonuçlar alınabilir.

F.Y. Felsefeye karşı ilk ilgiyi kaç yaşında, hangi koşullar altında duydunuz? Felsefeyle ilgilenmenize karşı çıkanlar ya da sizi destekleyenler oldu mu? Felsefe uğraşınızla ilgili ilginç bir anınız var mı? Bugün felsefeyle ilgilenen gençlere yetişimleri için neler salık verebilirsiniz?

M.G. Felsefeye kaç yaşında merak sardığımı pek hatırlamıyorum. Küçük yaştan beri, edebiyat derslerine, tarih derslerine yakın ilgi duyardım. İlkokuldayken öğretmenim, o zaman tahrir şimdi kompozisyon denilen derste beni yüreklendirirdi, beğenirdi. Sonra edebiyata yakın ilgi duydum. Belki birtakım hocalarımın da etkisi oldu üzerimde. Edebiyatta, Süleyman Şevket Bey; sonra sosyolojide Mehmet Servet, etkilerini bugün dahi üzerimde duyduğum kimselerdir.

F.Y. Bu etkiler ne türdendi acaba?

M.G. Efendim, merakımı kamçılıyorlardı. Seviyordum derslerini. Ayrıca, küçük yaştan beri, edebiyat ve düşünce ile ilgili konulara merakım vardı, severek uğraşırdım, okurdum.

Üniversitede Felsefe Bölümünde öğrenciyken bizim Naim Hoca dediğimiz Babanzade Ahmet Naim Bey, hocamdı. O zaman, yine Felsefe Bölümü içinde bir dil çatışması, bir dil sorunu vardı. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Şekip Tunç hocalarımız, Ziya Gökalpçiydiler. Felsefe dilinin Türkçeleşmesinden yanaydılar. Ama Ziya Gökalp de, felsefe terimlerinin, bilim terimlerinin dönüp dolaşıp yine Arapçaya dayatılması görüşündeydi. Bundan ötürü, sözünü ettiğim hocalarım, sosyoloji gibi, psikoloji gibi yeni olan ve Arapça terimlerin geleneğinde yeri olmayan yeni terimleri, hep Arapçadan türetmeye çalışırlardı. Naim Bey ise, tam tersine, İslam felsefe terimleri kadrosunun dışına çıkmaktan yana değildi ve kendisi Arapçayı çok iyi bildiği için, mutlaka en sağlam Arapça kurallara göre terim kurulmasını isterdi. Ve benim Ziya Gök-

alpçı hocalarımın yaptığı terimleri de bu bakımdan beğenmez, eleştirirdi. Ve «senin hocaların Arapça bilmezler, Arapçadan uydururlar», derdi. İşte ben o zaman bir sarsıldım, şaşırdım; benim hocalarım Arapça bilmiyorlardı, ben hiç bilmiyordum. O halde, bana kala kala sadece Türkçe kalıyordu. Paradokstur ama felsefede benim Türkçe yoluna düşmem, belki Naim Hocanın bende yarattığı bu sarsıntıdandır.

Gençlere verilecek öğüde gelince... Sadece ve sadece felsefenin ana kaynaklarına gitmek, büyük filozofların eserlerini okumak, okumak ve okuyarak onlar gibi düşünmek. Felsefede, yapıcı, yaratıcı olan tek yol, felsefeyi yaratmış olan bu büyük ustalarla birlikte düşünmek, birlikte düşünebilmek için de onların nasıl düşündüğünü kavramaktır. Yalnız bugün felsefe, yapayalnız havada asılı bir şey değil; öteki bilimlerle sıkı ilgisi var; edebiyatla, sanatlarla ilgisi var. Ancak kültürlü bir insan doğru dürüst felsefe yapabilir. Bilim ve sanat kültürü olan bir felsefeci, felsefede yaratıcı olabilir ancak.

ETHİK VE ANTROPOLOJİK AÇIDAN ÖZGÜRLÜK KAVRAMI*

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU

Çeviren: Ülker Gökberk

I. Özgürlük Kavramına İlişkin Ethik Teoriler

Özgürlük problemi, felsefî düşüncenin yöneldiği en eski problemlerden biridir. Öteden beri hem çok önemli, hem de güç bir problem olarak karşımıza çıkan özgürlük problemi, bu özelliğini bugün için de koruyor; bundan böyle de koruyacaktır. Ancak özgürlük problemi, dar anlamda, yani ethik ya da siyasal bir problem olarak anlaşılmış, bu anlamda ele alınmıştır. Bu problemi, felsefede derinlemesine ve temellerine inerek inceleyen, aynı zamanda belli bir çözüme de vardıran ilk düşünür Kant olmuştur. Kant'ın getirdiği çözüm, günümüze kadar klasik, sarsılmaz bir çözüm olarak kalmıştır.

Ama Kant için özgürlük problemi, ethik bir problemdi; irade özgürlüğü probleminin sınırları dışına çıkmıyordu. İnsan varlığının bütününe yönelen, başka deyişle, bütün insan etkinliklerini içine alan antropolojik bir özgürlüğün sözü edilmiyordu daha. Böyle bir özgürlük anlayışı, o çağın filozoflarının düşünce ufkunda henüz belirmemişti. O zamanın bilgilerine göre, başka bir şey de yapılamazdı zaten.

Kant'a göre, irade gücü dediğimiz şey nedir o halde? Özgürlük bir determinationdur[2] gerçi, ama nedensel (kausal) bir determination değildir. Özgürlüğü nedensel bir determination olarak nitelendirmek istiyorsak, Kant'ın da vurguladığı gibi, iradenin

(*) «*Der ethische und antropologiche Freiheitsbegriff*»; Sonderausdruck aus der Festschrift für Prof. W. Heistermann, *Berlin 1979. (Prof. T. Mengüşoğlu'nun, Prof. W. Heistermann için yayımlanmış bu armağan kitabında yer alan yazısının ayrı basımından çevrilmiştir. Ç.N.)*

nedenselliği diye nitelendirmeliyiz. İradenin nedenselliği de, iradenin, yani pratik aklın kendi kendini belirlemesi demektir. Çünkü özgürlük, aklın bir faktumudur[3]. Bütün öbür faktumlar gibi, bu faktumu da kanıtlayamayız, ama reddedemeyiz de[4]. Özgürlüğü reddetme, «felsefeyi filodoksiye[5] dönüştürme»[6] anlamına gelir.

Birbirinin yanı sıra yürüyen iki türlü nedensellik vardır Kant'a göre. Bunlardan biri doğa nedenselliğidir, öbürü ise iradenin nedenselliği. Doğa nedenselliğinin sonucu, doğa zorunluluğudur; iradenin nedenselliğinin sonucu da özgürlüktür. İnsan, bu iki determinationun, yani doğa ile iradenin —pratik aklın— savaş alanıdır; başka bir deyişle, insan iki ayrı dünyanın yurttaşıdır. Bu dünyalardan birinde insan özgürdür; öbüründe ise özgür değildir, bağımlıdır.

İki özgürlük kavramı vardır: Pozitif anlamda özgürlük ve negatif anlamda özgürlük. Asıl özgürlük, pozitif anlamdaki özgürlüktür; böyle bir özgürlük, bir artıdetermination, yani determinationda bir artma demektir. Bu «artı», pratik akıldan kaynaklanır. Buna karşılık negatif anlamda özgürlük, koşullardan bağımsız olmaktan başka bir şey değildir. Kant'ın özgürlük kavramı, onun gnoseolojik[7] insan anlayışına dayanır. Çünkü Kant'a göre insan, *ikili (dual)* bir varlıktır. Bir yandan bir doğa varlığıdır (homo phainomenondur) insan, öte yandan da bir akıl varlığıdır (homo noumenondur). Akıl varlığı olarak insan özgürdür, çünkü böyle bir varlık, aklın yasalarıyla belirlenmiştir. Kant'ta aklın yasalarıyla belirlenmiş olmak —dolayısıyla bu yasalara göre eylemek— özgür olmak demektir. Oysa doğa varlığı olarak insan, özgür değildir, bağımlıdır; çünkü böyle bir varlık, doğa determinationunun, doğa yasalarının etkisi altındadır. Doğa yasalarıyla belirlenmiş olmak ise, özgür olmamak, bağımlı olmak demektir. İnsanın doğal yönü, duyular alanıdır.

Günümüz felsefesine örnek olarak, Max Scheler ile Nicolai Hartmann'ı ele almak istiyoruz[8]. Bu düşünürlerin her ikisi de, yüzyılımızın ileri gelen ethikçilerindendir. Max Scheler'e göre özgürlük, Geist'a[9] ilişkin bir konudur. Scheler'de özgür olmak, Geist sahibi olmak anlamına gelir. Bu da, insanın, kendi psiko-vital[10] yanından; bu yanın içinde hareket ettiği alandan, yani çevreden, bağımsız olması demektir. Scheler'in özgürlük kavramı da, bu filozofun insan anlayışına dayanır. Kant, insanın gnoseolojik bakımdan ikili bir varlık olduğunu öne sürüyordu. Kant'ın bu tezine karşılık Scheler için insan, ontik[11] bakımdan ikili bir varlıktır. İnsan bir yandan bir Geist varlığıdır; Geist varlığı olarak da özgürdür. Öte yandan psiko-vital bir varlıktır insan; ama böyle bir varlık olarak, artık özgür değil, bağımlıdır. Psiko-vital bir varlık

olarak insan, Kant'ın doğa varlığı olarak insan kavramına uygun düşer. Scheler'in Geist kavramı ise, yine Kant'ın akıl kavramını karşılar. Bu son iki kavram arasındaki fark yalnızca şudur: Scheler'de Geist'ın, var olmak için ne bedene ne de ruha ihtiyacı vardır; oysa Kant'ın akıl kavramı için böyle bir şey söz konusu olamaz. Ancak bu fark, Geist ve akıl kavramları arasındaki benzerliği ortadan kaldırmaz. Scheler'in kendisi, bu benzetmeye şiddetle karşı çıkardı kuşkusuz; ama onun karşı çıkışıyla durum değişmezdi. Scheler, yalnızca Kant'ın özgürlük kavramını yorumlamakla kalmıyor, Kant felsefesinin başka birçok yönünü de ele alıp bunlara yorumlar getiriyor. Bununla birlikte Scheler, insan varlığının ikiyönlülüğüyle (dualitesiyle) ilgili şemayı Kant'tan devralırken, Kant'ın gnoseolojik ikiyönlülük anlayışını, ontolojik[12] bir ikiyönlülük anlayışına çevirir. Ayrıca, özgürlük probleminin incelenmesini ve temellendirilmesini kısa keser Scheler; problemin çözümlemesini yapmaz.

Buna karşılık Nicolai Hartmann, özgürlük problemini çok ciddiye alır; bu problemi derinlemesine ve ayrıntılı olarak inceler. Hartmann için de özgürlük, iki determinationun savaş alanıdır. Bu determinationlardan biri nedensel, öbürü de erekseldir (finaldir), başka deyişle, teleolojik[13] determinationdur, yani değerlerin determinationudur. Bu görüşüyle Hartmann, Kant'ın özgürlük anlayışının ötesine geçmiş olur. Hartmann'da nedensel determination, yolundan şaşmayan, açık, amaçsız ve kör bir determinationdur. Karşısına çıkan her türlü determinationa açıktır bu determination, dolayısıyla karşılaştığı her determinationu kendi içine alır. Ereksel determination —değerlerle olan determination— ise ters yönlü, amaç koyan, kapalı ve gören bir determinationdur. Konmuş olan amaçtan bu amacı gerçekleştiren araçlara geri gider bu determination; akıp giden olaylar ırmağına kendi ağırlığını koyar, bu ırmağın akışını başka bir yöne çevirerek onu kendi hizmetine sokar. Böylece de, amaçlarını burada gerçekleştirmeye çalışır. Buna göre ereksel determination da, bir artı-determinationdur. Kant'ta pratik aklın yaptığı işi, burada ereksel determination yapar. İnsanın özgürlüğü, determinationdaki bu «artı»dan başka bir şey değildir. Bu artıyı ortaya koyan da, ereksel bağlılıktır (Finalnexus'tur). Nicolai Hartmann bu noktada durup kalmaz; kendi tabakalar teorisi ve bu tabakaları kategorilerine göre yöneten yasalar yardımıyla, özgürlük problemini ontolojik olarak da temellendirmeye çalışır. Hartmann'da insan, gerçek (real) dünyanın bütün tabakalarını içinde taşıyan tarihsel bir varlıktır. Burada özgürlük, bu tabakalardan yalnızca birinin ayrıcalığı durumunda değildir. Maddi tabakayı bir yana bırakırsak, öz-

gürlük bütün öbür tabakaların az çok payına düşer. Ama ethik özgürlük, Geist'ın taşıyıcısı olan kişiye, bu varlık tabakasına özgüdür yalnızca. Kant'ın özgürlük teorisinden sonra Hartmann'ınki, en kökten ve ayrıntılı olarak işlenmiş olanıdır. Hartmann'ın teorisi birçok bakımdan Kant'ınkinden üstündür. Gerçi Hartmann, Kant'ın şemasını korumuş gibi görünür; oysa özgürlük teorisini Kant'tan çok daha geniş bir tabana oturtmuştur gerçekte. Kant' la Hartmann'ın insan anlayışlarının, varlık tabakaları bakımından birbirlerinden ayrıldığı noktalar elbette ortaya çıkarılabilir; ne var ki yazımızın amacı bu değil.

Son olarak, bu düşünürler için özgürlüğün ne olduğunu özetleyelim: Kant'a göre özgürlük, pratik akılla ilgili bir konudur; Scheler için soyut, beden ve ruhtan arınmış bir Geist'a ilişkindir; Hartmann içinse Geist taşıyan kişi varlığında ortaya çıkar özgürlük. Çünkü Hartmann'da ters yönlü, ereksel determination, Geist sahibi kişi varlığının alanıdır.

II. Antropolojik Açıdan Özgürlük Kavramı

Felsefi antropoloji açısından durum bambaşkadır; çünkü felsefi antropolojinin insan anlayışı, bundan önce dile getirdiğimiz anlayışlardan bütünüyle ayrıdır. İnsan varlığı somut bir bütündür felsefi antropolojiye göre; dolayısıyla felsefi antropoloi bu bütünden hareket eder. Ne insanı değişik alanlara, yeteneklere böler bu görüş, ne de varlık alanlarından ya da yeteneklerden birine öncelik tanır. Öyleyse özgürlük de bu somut bütünle ilgili olmalıdır. Özgürlük artık yalnızca Geist'a, iradeye, vb. ilişkin değil, tam tersine, insan varlığının bütününe ve insanın bütün yapıp etmelerine ilişkindir.

İnsan, bir yapıp etmeler zenginliği içindedir. Bunların hepsini birden gerçekleştiremez; buna hem gücü yetmez, hem de böyle bir şey gerçek hayatın gidişine uymaz. O halde insanın, yapıp etmelerini düzene sokmak ve sonra bunları ivediliklerine, hayati önemlerine göre gerçekleştirebilmek için, kendine özgü bir girişim gücü olmalıdır. Bu, insanın doğal yaşama biçimidir aynı zamanda. Ama insan, yapıp etmelerinden birine ya da öbürüne, gerçekleştirilmede öncelik hakkı tanıyabilir; bu durumda, öncelik hakkı tanıma yeteneğini kullanan ya da kullanabilecek bir «yapabilme» gücünün de olması gerekir insanın. İşte bu imkan, onun özgürlüğüdür. Ontolojik temellere dayanan antropolojinin anladığı anlamda özgürlük, insana doğuştan hazır olarak verilmemiştir. Hayvan, kendisine verilmiş içgüdüleri, türünün gerektirdiği

gibi kullanır; oysa özgürlük, hayvandaki içgüdüsel davranış gibi, her insanın aynı oranda kullanabileceği bir şey değildir. Öbür yetenekleri de insana baştan, hazır olarak verilmemiş, bunlar tür gereği bütün insanlara aynı biçimde dağıtılmamıştır; bu yeteneklerin gelişip ortaya çıkabilmesi için uzun bir zamana ihtiyaç vardir. İnsandaki bu biopsişik tohumlar, yetenekler de, türe göre değil, bireye göre dağıtılmış olan imkanlardan başka bir şey değildir.

İşte özgürlüğün durumu budur. İnsana yalnızca «imkân» olarak verilmiştir özgürlük. Bu imkânı her insan, her birey, kendisi gerçekleştirmek zorundadır. Bu «imkân», yeteneklerin imkânından, insanın bütün varlığıyla ilgili olması bakımından ayrılır. Tek tek yeteneklerin hiçbiri gösterilemez bu imkânı açıklamak üzere; hiçbir yetenek bu imkândan sorumlu tutulamaz. Bu imkândan, yani özgürlükten ve onun gerçekleştirilme oranından, bir bütün olarak insan sorumludur.

«İmkân» olarak özgürlüğün yalnızca iradeyle, irade aktlarıyla[4], Geist'la vb. ilgili olmayıp insanın bütün yapıp etmeleri ve yetenekleriyle ilgili olduğu artık açıkça görülüyor. Çünkü özgürlük, bir ya da birkaç yeteneğe özgü değildir; insan varlığının bütün yeteneklerinin işbirliğiyle ortaya çıkan bir sonuçtur. Burada insan, somut bir bütün olarak vardır. «İmkân» olarak özgürlük de bir determinationdur. Ancak bu determination, doğa yasalarına göre gerçekleşmez; çünkü doğa burada, insana özgü alanda, dışta bırakılmıştır. Bu alanda söz konusu olan, değerlerin insanı yönetmesi, yönlendirmesidir. Bu değerler de, aşağı ve yüksek değer grupları olmak üzere ikiye ayrılır. Bütün eylemlerimizi, yapıp etmelerimizi, aktlarımızı belirleyen, yürüten, yöneten, değerlerdir. Ama insanın bütün eylemleri değerlerce yönetiliyorsa, şöyle bir soru akla gelebilir: Doğada olup bitenler, doğa yasalarınca yönetilmiyor mu? Acaba değerler de eylemlerimizi, tıpkı doğa yasalarının doğada olup bitenleri yönettiği gibi mi belirleyip yönetir? Bu soruya «evet» karşılığını verirsek, o zaman böyle yönetilen bir varlık olarak insanın, yine de özgür olabileceğini nasıl düşünebiliriz? İnsan özgürdür dediğimizde, bununla insanın elinde şöyle ya da böyle eyleme imkânının bulunduğunu anlatmak istiyoruz. Ama değerler eylemlerimizi doğa yasaları gibi yönetiyorsa, bu imkân daha baştan elimizden alınmış olmuyor mu? Determinationu böyle anlarsak, elbette özgürlük de elimizden alınmış olur. Bu durumda doğaya da, insanın dünyasına da, sert, katı bir determination egemendir; dolayısıyla insan özgür olamaz. Bu düşünceden her zaman bu sonuç çıkarılmıştır. Yapıp etmelerimiz ister doğa yasalarınca belirlenip, yönetilsin, ister değerlerce, hepsi aynı

kapıya çıkar, denmiştir. Bu görüşe göre, değer determinationu, yani insanı değerlerin yönetmesi, ancak determination biçiminin başka türlü olduğunu gösterir. Ama problemin anlaşılması ve çözümü bakımından bu başkalığın taşıdığı anlam nedir? Hiçbir şey.

Bütün bu sorular ne zaman ortaya atılabilir? Birincisi, değerler probleminde olduğu gibi, somut hayatın fenomenlerini bırakıp teorilerin getirdiği soyut ve boş düşüncelere dalarsak; ikincisi, insanın yapıp etmeleriyle doğada olup bitenler arasında ya da genellikle insanla doğa arasında bir paralellik kurarsak; üçüncüsü insanı Kant'ın şemasına göre iki ayrışık (heterogen) alana, doğa ve akıl alanlarına bölersek. Böylece yukarıda anlattığımız garip sonuçlara varılır. Hiçbir teoriye başvurmadan, insanı somut gündelik hayatında davrandığı gibi görebilirsek; insanla doğa arasında paralellik kurmaktan vazgeçersek ve son olarak, insan varlığını parçalara ayırmaktan vazgeçersek; gerek bütün bu soruların, gerekse bunlardan çıkarılan sonuçların dayanıksızlığını kavramış oluruz. Gerçekten de somut hayatta bir fenomen olarak ne böyle bir paralelliğe, ne de insanın bir bölümünü doğa yasalarının eline veren bir ikiyönlülüğe rastlıyoruz. Eylemlerimizi doğa yasaları gibi yöneten kör, katı bir determinationla da karşılaşmıyoruz günlük hayatta. Çünkü eylemlerimizin kökü, kaynağı, insanın dışında değil, onun kendi doğasında, yani bir bütün olarak insanın kendi içindedir. Öyleyse bu kökler, akılda, iradede ya da Geist'ta da aranmamalıdır. Doğa insanı bırakıp gitmiş, insanın üstüne kanat germekten vazgeçmiştir. Şöyle seslenmiştir doğa insana: «Git dünyaya açıl... Her türlü yetenekle donattım seni. Bunları geliştirmek sana düşüyor. Öyleyse mutluluğun da, mutsuzluğun da kendi elinde.»[15] Demek ki insan, kendi başına kalmıştır; elde ettiği ya da etmek istediği her şeyi kendine borçludur; başka hiçbir varlığa değil.

Böyle bir varlığın yapıp etmelerini, eylemlerini, yabancı bir güç, kör ve katı bir biçimde nasıl belirleyip yönetebilirdi! Böyle bir varlık, yabancı, kör determinationlara bağımlı olamaz; ancak gören, özgürlüğe imkân tanıyan bir determinationu olabilir insanın. Çünkü bu determination, gören, kendi kendini belirleyen bir varlığın ürünüdür. Yalnızca böyle bir varlık özgürce eyler, eyleyebilir; ama dizginlenemez, sınır tanımaz bir özgürlük değildir bu. İnsanın eylemleri, onun kendisi tarafından da olsa, belirlenmiştir çünkü. İnsan, yapmak üzere olduğu bir şeyi gerçekleştirebilir de, bundan vazgeçebilir de. Her iki durumda da, yani gerçekleştirmede de, vazgeçmede de sorumluluğu taşıyan, insanın kendisidir; çünkü vazgeçme de, eylemenin bir başka türüdür. Gerçek-

leştirilmemiş bir eylem, gerçekleştirilmiş eylemle eşdeğerlidir; burada yüklenen sorumluluğun aynı ağırlıkta olması gerekmez. Doğada ise böyle bir durum sözkonusu olamaz. Düşmekte olan taş, herhangi bir engele çarpmadıkça düşmeye devam eder.

Günlük, somut hayatta, eylemlerimizin özgür olmadığını öne sürmek kimsenin aklına gelmez. Bu özgürlük herkese apaçık ve kendiliğinden anlaşılır bir şey gibi görünür. Somut hayatta insanlar birbirlerine, «bunu yapmamalıydın, şunu yapmalıydın» derler. Eylemlerimizde özgür olduğumuzu kabul etmeseydik, karşımızdakine nasıl olur da «şöyle değil böyle yapsaydın» diyebilirdik? Oysa doğada olup bitenlerden böyle bir şey beklenemez; burada herşey, nasıl olmak zorundaysa öyle olur. Buna karşılık eylem alanında «zorunluluk» değil, «gereklilik» egemendir.

Günlük hayatın bir fenomeni olarak özgürlük ne kadar apaçık olursa olsun, karşımızda duran, elle tutulabilir fenomenleri bir yana bırakıp da ayaklarımızı yerden kesince, yani geleneksel soyut, boş düşüncelere dalınca, özgürlük karanlık ve problematik bir şey haline geliverir; çaresizliklere düşer, kendimizin neden olduğu güçlüklerle karşılaşırız. Burada olduğu gibi her yerde, fenomenlerden ayrılmamalı, onları konuşturmalıyız. Bundan sonra yapılacak iş, fenomen zeminini terketmeden, bu zemini körü körüne teorinin ellerine bırakmadan, özgürlüğü teorik bir temele oturtmanın mümkün olup olmadığını araştırmak olabilirdi. Böyle bir temel bugüne kadar bulunamadı. Kant'ın üçüncü antinomisi çözülmemiştir; zaten çözülemez de. Bu konuda bütün çözüm denemeleri başarısız kalmıştır. Kant'ın kendisi de, haklı olarak, özgürlüğün, aklın bir faktumu olduğunu söylemişti. Özgürlük bir faktum olduğu için kanıtlanamıyordu; bir faktum olarak gözlerimizin önünde bulunduğu ve etimize kemiğimize işlemiş olduğu için, yadsınamıyordu da. Antropoloji de bu görüşü savunur. Yalnız, antropoloji için özgürlük, aklın değil, somut hayatın; bütün, bölünmez insan varlığının bir faktumudur.

Burada, yani antropolojide, insan bir bütün olarak, «*nedensellik-üstü bir varlık*» *(überkausales Wesen)* olarak anlaşılır. Antropolojiye göre, insanı yönetip belirleyen yalnızca değerlerdir; iki değer grubudur. Bu iki değer grubunun insanı belirlemesi, birbirine hiç benzemez. Aşağı değerlerin getirdiği determinationla yüksek değerlerin yönettiği determination arasında büyük bir fark vardır. Aşağı değer grubu, yüksek değer grubundan ayrılmış, soyutlanmış olarak eylemlerimizi yönettiği sürece, özgürlüğe ya hiç yer vermez ya da pek az yer verir. Çünkü, burada eylemlerimizi yönlendiren, öznel çıkar alanıdır. Bu alan, insanın başkalarıyla bağlantılı yapıp etmelerine dönüktür. Burada insan

kendine, önceden tasarladığı bir yarar sağlamak istiyorsa, içinde bulunduğu maddi ilişkileri göz önünde tutmak zorundadır. Bu yüzden de hem kendi çıkar alanını, hem de karşı tarafınkini hesaba katmalı ve eylemlerini buna göre, yani içinde bulunduğu durumun gereklerine göre, ayarlamalıdır; yoksa bu işten eli boş döner. Demek ki insan, maddi çıkarlarından oluşan aşağı değerler alanında eylediği sürece, bu alana bağımlıdır; özgür değildir; ya da özgürlüğü, bağımlılığa neredeyse eşit olacak oranda azdır.

Buna karşılık yüksek değerler alanında durum bambaşkadır. Bu değer grubunun yönettiği eylemler özgürdür, çünkü burada insan, bağlantılara bağımlı değildir; kendi başınadır. İnsan bu alanda eylemlerini, yapıp etmelerini özgürce gerçekleştirebilir; bunlara kendi değer duygusuna göre özgürce biçim verebilir. Ama, daha önce de vurguladığımız gibi, özgürlük insana hazır bir çeyiz olarak değil, bir «imkân» olarak verilmiştir. Özgürlüğü gerçekleştirmek, birey olarak insanın işidir. İnsanın taşıdığı yetenekler için de aynı şey geçerlidir. Doğanın kendisine vermiş olduğu yetenekleri de insan yine kendisi geliştirmek zorundadır. Bu geliştirmenin oranı bir yandan birey olarak insanın kendisine, öte yandan da onun «varoluş koşullarına», yani bireyin içinde doğup büyüdüğü koşullara bağlıdır. Bu yetenekleri gerçekleştirmenin bir sınırı vardır; insan bu sınırı aşamaz. Özgürlük için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Özgürlüğünün oranından insanın kendisi sorumludur; çükü özgürlük, doğanın insana vermiş olduğu bir içgüdü değildir. Özgürlüğü elde etmek için savaşmak, elde ettiğini de korumak zorundadır insan.

Her insan, kendi gücüne göre, bu «gizil (potentiell) özgürlüğün» ancak bir bölümünü gerçekleştirir. Gerçekleştirilecek bu özgürlüğün oranı, en az ya da en çok olabilir. Bu, insandaki değer determinationunun türüne bağlıdır. İnsan aşağı değerlerle yönetiliyorsa, özgürlüğe pek az yer kalacaktır. Buna karşılık yüksek değerlerin determinationu, olabilecek en çok oranda özgürlük sağlayacaktır. Demek ki insanda yüksek değerlerin determinationu ne kadar ağır basıyorsa, insan da o kadar özgür olur; aşağı değerlerin yönetimi ne kadar baskınsa, özgür olmayışı da o oranda artacaktır insanın. Ama aşağı değerleri de ortadan kaldırmamalıyız; çünkü somut hayatımız her iki değer grubuna da dayanır. O halde aşağı değerleri de korumalı ve gerçekleştirmeliyiz. Ancak, insan özgür olacaksa, aşağı değerlere önem verilmemeli, bunlar yüksek değerlerin hizmetine girmelidir. Bu ilişkiyi tersine çevirmek, insanın özgürlüğünü elinden almak demektir. Yüksek değerlerin kılavuzluğu da insana öğüt ya da baskı yoluyla değil, ancak eğitimle benimsetilebilir. Eğitim, temelleri biopsişik var-

lıkta bulunan bütün yetenek ve tohumları geliştirebilir. Öyleyse insan, özgür olmak için de eğitilmek zorundadır. Eğitim, genç insanın değer bilincini geliştirip keskinleştirebilir; içinde uyuklayan yönleri bilinç düzeyine yükseltebilir; yetişmekte olan insanı yüksek değerlerin bilincine vardırabilir. Genç bir insan bir kere aşağı değerler doğrultusunda eğitilmişse, bu değer bilincinden kurtulup yüksek değerlerin bilincine varması artık çok güçtür.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, özgürlük insanın bütün aktlarıyla, yapıp etmeleriyle ilgilidir; çünkü gerçekleştirilecek aktların, yapıp etmelerin, eylemlerin hepsi, insanın bütün varlığıyla sıkı bir ilişki içindedir ve bunlar değerlerce yönetilir. Düşünme, gözlemleme, algılama, öğretme, öğrenme vb. aktlar, ya yüksek değerlerce, ya da yalnızca aşağı değerlerce belirlenir. Aktlar yüksek değerlerce yönetildikleri zaman özgürdür, özerktir; yani bunlar, özgür ve özerk olarak gerçekleştirilir. Buna karşılık bu aktları yöneten aşağı değerler olursa, öznel çıkar alanına bağlı kalınır. Bu durumda insanın aktları özgür değil, bağımlıdır. Bu tür aktları gerçekleştiren kimse, yalnızca kendisine yarar sağlayan, çıkarlarına hizmet eden şeyleri düşünür; bunlara bakar; bunları öğrenir; başka şeylere dönüp bakmaz bile. Hayatta böyle bir insana «kurnaz» deriz. «Kurnaz» kişi, öznel çıkar alanının dışında kalabilecek hiçbir şeyden söz etmez; nesnel gibi görünen tavırlarının altında bile, kendi çıkar alanı yatar. Böyle bir kişi, yüksek değerleri önemsemez. Oysa aktlarımızı yüksek değerler yönlendiriyorsa, aşağı değerlere hiç önem vermeyiz. Bu yüzden de nesnel, özgür düşünür, öğrenir, öğretir, gözlem yapabiliriz.

Düşünce tarihinde bir de özel bir düşünce özgürlüğünden söz edilir. Ama bütün aktlarımızın, determinationlarına göre, ya özgür, özerk, ya da özgür olmayıp bağımlı oluşları nasıl anlaşılabilir? Özel bir düşünce özgürlüğünden söz etmek, bir yanlış anlamaya dayansa gerek. Çünkü özgür insan, bütün aktlarında özgürdür, dolayısıyla onun bütün aktları özgürce gerçekleşir. Ancak, dış engeller, aktların ya da bu aktların ürünü olan düşüncelerin görünür hale gelmesini, ortaya çıkmasını önleyebilir. Ama bu engellerin, işin özüyle hiçbir ilgisi yoktur; bunların kökleri başka bir yerde: siyasal, bazen de dinsel alanda aranmalıdır. Hiç düşünüp taşınmadan, özel bir düşünce özgürlüğü olduğu öne sürüldüğü gibi, bir iç, bir de dış özgürlüğün bulunduğu da söylenir. Dış özgürlük genellikle siyasal özgürlük olarak, iç özgürlük de ethik özgürlük olarak nitelendirilir. Oysa özgürlüğün böyle ikiye bölünmesi, hiçbir nesnel temele dayanmaz; çünkü özgürlük hep, eyleme, yapıp etme özgürlüğüdür. Özgürlükle ilgili bir iç eylem yoktur; eylem dediğimiz şey, hep ortaya çıkmak, gözükmek zo-

rundadır. O halde tek bir özgürlük vardır: Her insandan, gerçekleştirilmeyi bekleyen «gizil özgürlük», «imkân» olarak özgürlük.

Öyleyse özgürlük, nasıl olup da böyle ikiye bölünebiliyor? Bu bölme, eylemlerin, aşağı değerlerce yönetilenler ve yüksek değerlerce yönetilenler diye ikiye ayrılmasına dayanır. Aşağı değerlerin belirlediği eylemler, kendi sınırlarını aşma eğilimini gösterir; çünkü bu eylemler, maddî şeyler alanında hareket eder. Buradaki aşma her zaman insanın kendi çıkarı ve karşıdakinin zararıyla içiçe geçmiştir. İşte siyasal özgürlük problemi de ancak burada ortaya çıkabilir. Ethik alanda ise, aşağı değerlerin önemsenmemesi ön koşul olduğundan, böyle aşmalar söz konusu olamaz. Ama, antropolojik açıdan bakarsak, özgürlüğü bu şekilde ikiye bölmenin aksaklığını görürüz. Özgürlük, parçalara ayrılamaz; olsa olsa iki yönü olduğu söylenebilir özgürlüğün. Birbirinden ayrılmış iki özgürlük olduğu ise öne sürülemez.

Buraya kadar ele alıp tartıştığımız görüşlerden sonra, özgürlüğün bir tür determination olduğundan artık kuşkumuz yoktur. Ne var ki bu determination, nedensel, kör bir determination değil; değişebilen, gören bir determinationdur. Bu değerler determinationu, insanın girişimgücüne açıktır. İnsan her zaman için kendi ağırlığını, önünde duran olasılıkları, terazinin kefesine koyabilecek, ölçüp biçebilecek; girişimgücünü kullanarak özgürce eyleyebilecek durumdadır. Yine de, determination problemi, özellikle de bu determinationun türü, özgürlük probleminde en duyarlı ve belirleyici noktadır. Bu noktada özgürlük problemi, bir yol ayrımındadır; ya incelenebilecektir bu problem, ya da inceleme girişimleri başarısızlıkla sonuçlanacaktır. En kolay yol, başarısızlığa uğramaktır. O zaman özgürlük hemen yok sayılır; dolayısıyla herşey katı, nedensel bir determination altındadır; insan da kuraldışı olamaz burada; öyleyse özgürlük yoktur.

Özgürlük problemiyle ilgili inceleme ve çözüm denemeleri ise pek çoktur. Bu yazımızda bunlardan üçünü ana çizgileriyle vermeyi denedik. Özgürlük probleminin ele alınmasında, herşeyin insan anlayışına, yani bu problemle uğraşan düşünürün insanı nasıl anladığına bağlı olduğunu da gördük bu arada. İnsanı iki alana (beden-ruh—akıl; beden-ruh—Geist) ya da üç alana (beden, ruh, Geist) ayıran düşünürler, insanın bir yarısını (bu da hep beden-ruhtur) doğayla bağlantı içine sokuyordu; bu yarısıyla insan, doğanın bir parçasıydı. Bu düşünceye göre insanın bu yarısı, tıpkı doğanın kendisi gibi, katı bir biçimde belirlenmiştir; öbür yarısı ise böyle belirlenmemiştir. İşte bu ikinci yan, bir artı-determination olarak insanın yardımına koşar; böylelikle insan, hiç değilse bir bölümüyle, doğa determinationundan kurtulmuş olur

ve bu yanıyla özgürdür artık. İnsanın bu yanı da ya akıl ya irade ya Geist ya da bunlara benzer bir şeydir.

Antropoloji bu tür yaklaşımları bir yana bırakarak insanı bambaşka bir biçimde kavrar. Artık bir bütün olarak anlaşılan insan, doğadan, doğanın nedensel determinationundan kurtulmuştur. Antropoloji ne doğayla insan arasında paralellik kurulmasına, ne de insan varlığının parçalara ayrılmasına izin verir. İnsan, bir bütün olarak, *nedensellik-üstü, nedensellik-dışı* bir varlıktır demek ki. Bu nedensellik-üstü oluş, insan olmanın bir ayrıcalığı olarak, insanın bütün somut varlığına ilişkindir.

Doğa, insanı özel yeteneklerle de donatmıştır; insan sürekli olarak, gücü yettiğince doğayla hesaplaşır. Doğa nedenselliğinin içine yerleştirilmemiştir insan; bu nedensellik onun yanı sıra yürür. İnsan da bu arada bütün gücünü kullanarak doğa nedenselliğinin yönünü değiştirmeye, bu nedenselliği elinden geldiğince kendi hizmetine sokmaya çalışır. İnsanın gücü elbette sınırlıdır, ama onun özüne, varlığına uygundur bu güç. Bilimsel-teknik çabaların bir amacı da, başarılabildiği ölçüde, doğa güçlerinden yararlanmaktır.

İnsan alanında nedensel bir determinationdan söz edebilmek için, insanın yapay olarak bölümlere ayrılması gerekir; oysa böyle birşey olamaz. İnsanın çeşitli alanlara bölünmüşlüğünü olmuş bitmiş, özgürlüğü de hazır ve akla ya da Geist'a ilişkin bir konu olarak kabul etmenin kökleri, insanı dinsel olarak kavrayan görüşte bulunur. Bu görüş, dile gelse de gelmese de, bu çeşit bir özgürlük anlayışında hep etkisini sürdürür.

Son olarak şunu belirtelim: Özgürlük problemiyle ilgili hiçbir şey kanıtlayamayız; hiçbir şey kanıtlamadık da zaten. Gördüğümüz gibi Kant, özgürlüğü aklın bir faktumu olarak nitelendirmişti. Özgürlüğün hem kanıtlanamaz, hem de reddedilemez oluşu üzerinde ısrarla durmuştu. Antropoloji için de aynı şey geçerlidir. Yalnız, yineleyerek Kant'ın düşüncesine eklemek istediğimiz bir nokta var: Özgürlük gerçi bir faktumdur, ama aklın faktumu değil, bir bütün olarak insan varlığının faktumudur. Ayrıca özgürlük, hazır olarak verilmiş bir faktum da değildir; tam tersine, her insan onu kendisi kazanmak zorundadır. Özgürlük bir faktum olarak insanın karşısındadır; onu elde etmek isteyen her insan, bu çabaya bütün gücüyle hazır ve kendi kendisiyle hesaplaşmış olmalıdır.

(1) Ethik: (burada) insanın eylemlerini, değerler yönünden ve taşıdıkları anlam bakımından inceleyen felsefe dalı. (Ç.N.)

(2) Determination: belirlenim; (burada) eylemlerin, insanın kendisi ya da dış bir güç tarafından yönlendirilip yönetilmesi. (Ç.N.)

(3) Faktum: olgu (Ç.N.)

(4) Günümüzün deyişiyle, özgürlük, bozulmamış, naif hayatın bir faktumudur.

(5) Filodoksi: sanıseverlik (Ç.N.)

(6) Kritik der reinen Vernunft (Salt Aklın Eleştirisi); *S. 35 (Ausgabe B. Erdmann).*

(7) Gnoseolojik: bilgi kuramı üzerinde temellenen, bilgi kuramından kaynaklanan; bilgikuramsal (Ç.N.)

(8) Bu üç düşünürü seçmiş olmamız, bir rastlantı değildir. Bu düşünürlerin üçü de, özgürlük problemi ve ethik açısından dikkate değer kişilerdir.

(9) Geist: tin; (M. Scheler'de) insanın, değer ve anlamlara yönelen özgür yanı. (Ç.N.)

(10) Psiko-vital: ruhsal - dirimsel (Ç.N.)

(11) Ontik: insanın somut varlığına ilişkin (Ç.N.)

(12) Ontolojik: varlığa ilişkin; varlıkbilimsel (Ç.N.)

(13) Teleolojik: ereğe yönelik (Ç.N.)

(14) Akt: edim; (burada) bir şeye yönelerek, bir şeyi erek edinerek gerçekleşen eylemler (bilgi aktı, irade aktı vb.). (Ç.N.)

(15) Kants Werke; *Bd. 8; S. 461 (Ausgabe Cassirer)*

EDİM FELSEFESİNDE BAZI KURAMSAL GÜÇLÜKLER

ARDA DENKEL

I

Felsefede Edim sorununun odak noktasını oluşturan iki konu, (a) bir edimin ne olduğu, yani bir insan bedeninin herhangi bir yerinin oynaması olayının o kişinin orasını *oynatmasından* nasıl ayrıldığı ve (b) doğrudan nedensel olarak ilintili edimlerin ayırt edilebilirlikleridir. Edimin her şeyden önce bir insan tarafından meydana getirilen bir değişiklik oluşu ve bir insanın meydana getirebileceği her değişikliğin edim olamaması, meydana getirebildiğimiz değişiklikler arasında edimlerimizi belirleyebilmemize olanak sağlayacak bir ölçüt gerektirmektedir. Kolumun oynaması, başlangıcını bende bulan bir değişikliktir. Oysa, kolum bir refleks, tik, ya da ona bir şey çarptığı için oynadıysa burada bir edim söz konusu değildir. Öte yandan kolumu gözlüğümü düzeltmek için, önümdeki kalemi almak veya radyonun düğmesini çevirmek için devinime geçirdiysem, bir şey yaptığım, bir edimde bulunduğum söylenecektir. Kolumun yaptığı devinim, sarktığı yerden ileri doğru uzanmak olsun... *Aynı devinimi* bir açıdan radyonun düğmesine uzanmak, bir açıdan da basit bir tik olarak düşünelim: bunların arasındaki farklılık nerededir? İşte bunun yanıtı büyük ölçüde edimin ne olduğunun da yanıtı olacaktır. Düğmeyi çeviriyorum, radyonun sesi açılıyor, ışığı yanıyor, kuvvetli sesten camlar zangırdıyor ve aşağı komşular rahatsız oluyorlar.. Şimdi ben *ne yaptım*? Düğmeyi tuttum, parmaklarımı oynatarak düğmeyi çevirdim, radyonun ışığını ve sesini açtım, camları sarsıp komşuları rahatsız ettim. Burada yapmış olduğum kaç şey, kaç iş var? Yaptığım yalnızca düğmeyi çevirmek; ama bunun yarattığı sonuçları kapsayarak aynı edimi bir çok edimmiş gibi betimleyebiliyorum. Yoksa, bir şey yaparak birçok şey mi yaptım?

Yaptığım ne ise onu, aslında yapmadığım fakat yapmış sayıldıklarımdan nasıl ayırt edeceğim? Bu soruların yanıtı da edimlerin nasıl belirlenebileceğinin yanıtını verecektir.

Edim felsefesinin bugünkü aşamasında bu iki soruya verilen yanıtlar ilginç bir çeşitlilik göstermektedirler. Değişik yaklaşımlar bu konularda birbirlerine karşıt savları savunmaktadırlar. Aynı konuda karşıt görüşler getiren kuramları kendi uslamlama ve açıklama yetileri açısından değerlendirebiliriz; ancak belirli bir yaklaşımın tutarlı bir kuram sağlayabilmesinin bir ana koşulu her iki konuda ileri sürdüğü savların karşılıklı uyumluluğu olacaktır. Bu noktadan kalkarak günümüz edim felsefesinde önemli bir yeri olan Donald Davidson'un kuramını ele alacağız.

Davidson'un ilk konu, yani edimlerin ne oldukları konusunda önerdikleri, önemli ölçüde bu alanda geliştirilmiş klasik görüşe dönüş niteliğini göstermektedir. 17. Yüzyıl'dan başlayarak geliştirilen klasik görüşün kökenini Hobbes ve Descartes'da buluyoruz. Locke, Hume ve Kant'ın yazılarında da aynı doğrultuda önerilere rastlamaktayız[1]. Bu görüşe göre edimler basit bedensel devinimlerden istemli (willed, volitional) oluşlarıyla ayırt edilirler. Eğer kolumun uzanması, kolumu uzatma istemimin neden olduğu bir sonuçsa, yaptığım bir edimdir. Refleks ve tiklerde böyle bir neden olmadığına göre edim olmaları söz konusu olmayacaktır. Bir edimin *ussal* (rational) olması ise, bu edimle onun ötesinde bir sonuç elde etme istemimin edime neden olmasına bağlıdır. Örneğin, kolumu *radyoyu açmak için* uzatıp çeviriyorsam yaptığım bir ussal edimdir. Kolumu, onu uzatmış olmak için uzatıyorsam, edimin ussal değildir.

Edimleri basit olay ve devinimlerden neden niteliğindeki bir istemin varlığıyla ayırt eden bu görüş önce Prichard[2] tarafından, sonra da Wittgenstein'ın etkisi altındaki Anglo-Sakson felsefecilerince, Prichard'ın kendi ileri sürdüğü yaklaşım da beraber olmak üzere, ağır bir biçimde eleştirilmiştir[3]. Bu eleştirilerde kullanılan ilginç ve karmaşık uslamlamaların ayrıntısını kapsamımız dışında bırakarak klasik görüşün eleştirilerde beliren temel güçlüklerini kısaca bildirelim. Bir edimi edim yapan ona neden olan istem ise ve bu istem tesadüfen veya belirlenmiş olarak, *benim denetimim dışında oluşan* bir zihinsel olgu ise, ne isteme 'benim istemim', ne de onu izleyen edime 'benim edimim' demem doğru olacaktır. Çünkü buna göre, benim denetimim dışındaki bazı olgular adeta benim zihnim ve bedenimi basit bir araç gibi kullanarak birtakım edimleri oluşturuyorlar. Bu durumda özgür istemimden (free will) söz etmem olanaksız. Demek ki edimin ve istemin *benim* olabilmeleri için istemimi benim oluşturmam, yani

onu isteyerek, kendi denetimim altında meydana getirmem gerek. Başka bir deyişle, zihnimde oluşan istem olgusu, herhangi bir zihinsel edimim olmalıdır. Ancak bu bizi bir çıkmaza götürüyor. Eğer edimleri edim yapan onlara neden olan istemlerse, istemimin edimim olabilmesi için istemime neden olan bir istem daha gerekecek ve onun da edimim olabilmesi için bir başka istem... vb. gibi sonsuz sayıda istemler gerekecektir. Demek ki edimi edim yapan istemin bir *olgu* olması ya da bir *neden* olarak görülmesi mantıksal açıdan sakınca yaratmaktadır.

İkinci bir temel güçlük de istem gibi bir zihinsel olgunun nasıl olup da edimi oluşturan bir fiziksel olguya neden olabildiği sorusunda belirmektedir. Nedensellik yalnızca belirli doğa kanunları çerçevesinde geçerli değil midir? Öyle ise, belirli istemler ve edimleri bağlayan doğa kanunları var mıdır? Var, deniyorsa, bu kanunlar hangi genellemeler üzerine kurulmuş olabilirler? Wittgenstein'ın etkisi altındaki felsefeciler, insan bedeninde başlayan olgu ve devinimleri edimlerden neden durumundaki istemlerle ayırt etmenin hatalı olduğunu, çünkü böyle 'nedenlerin' bulunmadığını savunmuşlardır. Klasik görüşün yerine önerilenlerdeki çeşitlilik bir yana bırakılırsa, genel olarak, bir olgu ya da devinimin edim sayılmasının o olgunun bir niyetle *açıklanabilirliğine* ve olgunun bağlamındaki uzlaşımlara bağlandığını görüyoruz. Dolayısıyla, bu önerilerde ayrım gerçeklik düzeyinden çok açıklama, yorumlama veya betimleme düzeyinde sağlanmaktadır[4].

Donald Davidson 1963'te yayınlanarak çığır açan bir makalesinde[5] edimler için şu tanımı öneriyor. Olgu ve devinimlerin edim olabilmeleri için ussal nedenlerle (reason) açıklanabilir olmaları gereği Wittgenstein'cılar tarafından da kabul edilmektedir: oysa bu gereklilik bir *yeterlilik* sağlayamaz. Örneğin, bir davranışımı açıklarken gerçek ussal nedenlerimin yerine, onları gizleyerek, başkalarını bildiren bir ussallaştırıcı açıklama verebilirim: hastayı neden öldürdüğümü, 'çektiği dayanılmaz acıyı durdurmak' ussal nedeniyle açıklarken asıl ussal nedenim olan 'mirasa konmak' amacını saklayabilirim. Öyle ise bir edimi ussal nedenle açıklamada gerçek ve gerçek olmayan ussal nedenlerden söz edebiliyoruz. Bir ussal nedeni, belirli bir edime göre hangi nitelik gerçek ussal neden durumuna getirir? Davidson'a göre, yukarıki örnekten de anlaşılabileceği gibi, gerçek ussal neden edime *neden* olan ussal nedendir. Hastanın yaşamına son vermemin gerçek ussal nedeni onun mirasına konmaktı; onun mirasına konmak amacım onu öldürmeme *neden* oldu. Oysa acısını durdurmak amacım onu öldürmemin *nedeni* değildi.

Yine bir nedensel açıklamaya döndük. Acaba Davidson'un

verdiği nedensel tanım klasik görüşün güçlüklerini içermiyor mu? Bunun için önce 'ussal neden' kavramından ne anlaşıldığını görelim. Davidson bunu şöyle açıklıyor. Bir edimin ussal nedenini nasıl veririz? (a) amaç edinilen bir duruma yönelik eğilimimizi ve (b) yapılanın bu eğilimin nesnesini (object) yerine getireceği inancımızı beraberce bildirerek veririz... (a) daki eğilimi, kısaca, bir 'istek' olarak belirliyor Davidson... Örneğin, 'Topa niye vurdun?' gibi bir soruya karşılık ussal nedenimi 'çünkü gol atmak istiyorum ve topa böyle vurunca onu kalenin içine göndereceğime (ve böylece gol olacağına) inanıyorum' gibi bir istek-inanç çifti önermesinde açıklayabilirim. Çoğu kez yalnız isteği veya inancı bildirip, öbürünü, apaçık belli olduğundan, varsayarım. Öyle ise, bu ayrıntı düzeyinde açıklandığında, Davidson'a göre, edimlerimizin nedeni bir inançla desteklenmiş isteklerimizdir. Neden olarak alınan bir *isteğin* neden olarak alınan bir *isteme* göre avantajları nelerdir?

İstekler olay değil *eğilim* ya da *durum*'durlar. Böyle olunca da isteklerin bizim isteklerimiz olmaları için istemlerde olduğu gibi bizim zihinsel edimlerimiz olma gereği ortadan kalkacak, yukarıda belirtilen kısır döngü böylece giderilmiş olacaktır. Eğilim ve zihinsel durumlar kendiliğinden oluşabilecekleri gibi, inançlarımız çerçevesinde bizlerin denetiminde de oluşabilirler. Fakat, kendi denetiminde bir eğilim oluşturabilmek, bir zihinsel edimde bulunmak gereğini getirmemektedir. Şimdi karşılanması gereken yeni bir güçlük şudur. Eğer istekler ve inançlar eğilim ve durum iseler nasıl 'neden' olacaklardır? Nedensel ilişki olabilmesi için aralarında bu ilişkinin kurulabileceği iki *olay* gerekli değil midir? Neden ve sonuç birer olay olmaları dışında nasıl düşünülebilirler? 'Bu tabak, içine yemek koyar koymaz niye kırıldı?' gibi neden soran bir önermeye karşılık 'Çünkü tabak çatlaktı' gibi bir *durumu* bildirmemize karşın asıl söylemek istediğimiz, çatlak durumdaki bir tabağın kırılmasına neden olan *olayın* onun içine sıcak yemek konması olduğudur. Davidson, istek ve inançların birer olay olmamalarına karşın *belirişlerinin* veya ortaya çıkışlarının birer olay olduğunu bildiriyor. Bu da neden için gerekli olay olma koşuluna doyum sağlıyor... Unutulmamalıdır ki bir isteğin belirmesinin, o isteğin benim denetimimde oluşturuluyor olması için, bir *edim* olması gereği bulunmamaktadır.

Gelelim sözünü ettiğimiz öbür güçlüğe... Bir olayı neden veya sonucunu vererek açıkladığımızda, bunu o nedensel ilişkiyi kapsayan bir genel kanunu doğrudan veya dolaylı olarak belirterek yaparız. Oysa aynı istek ve inançlarla her zaman aynı edimde bulunduğum veya bulunacağım önerilemez. Bundan kalkarak

edimlerin nedensiz olduğu söylenebilir mi? Davidson'a göre böyle bir sonucu çıkarsayamayız. Önce belirtilmelidir ki açıkça nedensel ilişki içinde bulunduklarını kabul edebileceğimiz birçok olay çifti, birbirlerine kanunlarla bağlı değildirler. Bir çöp kutusu dikkatsizlikle içine atılan yanar bir kibrit nedeniyle alev almış olsun. Yangının nedeni yanan kibritin atılmasıdır. Oysa bir çöp kutusuna yanar kibrit atacağımız *her* durumda yangın çıkacağı gibi bir genellemede bulunabilir miyiz? Birinin ölüm nedenini soruyoruz. Neden olarak difteri hastalığını gösteriyorlar. Bu nedensel ilişkinin doğru sayılması için difteriye yakalanan herkesin ölmesi mi gereklidir? Tersine, bugün için difterinin *çok seyrek olarak* ölüme *neden* olduğunu söyleyebiliriz. Davidson'a göre Hume'u yorumlarken, nedensel açıklamanın gereği olarak aralarında nedensel ilişki gördüğümüz özel olayları birleştiren bir kanun bildirebilme gereği yerine bu olayları da kapsayabilecek ve onlardan daha üst düzeyde geçerli genel ve karmaşık bir kanun bildirmenin yeterli olacağını söylemek, yanlışlığa düşmek olmayacaktır. Canım elma istediği her yerde gördüğüm elmayı alıp yiyecek değilim: özellikle gördüğüm elma benim değilse veya bana sunulmamışsa onu yememeyi yeğleyeceğim. Demek ki, ussal neden ve edim ilişkilerini verirken aslında daha karmaşık olan bir açıklamanın yalnızca basit bir parçasını veriyorum. Tam kapsamıyla, çok yönlü bir açıklama vererek ussal nedenim yanısıra edimimi etkileyen başka etmenlere de değinsem, bir kanun genellemesine temel hazırlayabilirim: $x_1 \ldots x_n$ gibi istek ve inançlarla, $Y_1 \ldots Y_n$ gibi etmenlerden oluşan bir ortamda A gibi biri z ediminde bulunacaktır...

Davidson'un edim kuramının ilk temel konuyla ilgili savını savunmasıyla birlikte gördük. Şimdi ikincisine bakalım. Radyonun düğmesini çeviren adamın edimi, birçok değişik biçimde betimlenebildiğine göre, düğmeyi çevirerek bir tek edim mi yoksa bir çok edim mi yaptığı sorusu belirmektedir. Bu konudaki felsefe literatürünün en basit yanıtını Davidson vermektedir: söz konusu durumda bir tek olay (event) vardır ve bu yüzden de değişik biçimlerde betimlenmiş bir tek edim söz konusudur. Adamın yaptığı düğmeyi çevirmektir. Bu edim çeşitli açılardan on ayrı betimleme götürüyorsa bir tek devinimde bulunan bu elin on değişik iş yaptığını söylemek gerekecek midir? Davidson'a göre böyle bir gerek olmadığı gibi, yukarıkini önermek ayrıca çelişik de olacaktır, çünkü gerçeklikte edimler, dilsel anlatıma göre onların temelini oluşturan olaylardan farklı şeyler değildirler.

Edimlerin, temellerini oluşturan olaylardan çok farklı olmadıklarını kabul ederek Davidson'un tam karşıtı bir görüşe varmak

olanaklıdır. J. Kim'den esinlenerek ilginç bir edim kuramı geliştiren Alvin Goldman'a göre' hemen her değişik betimleme değişik bir edimi belirlemektedir. Öyleyse, bu değişik olduğu söylenen edimler gerçekte birbirlerinden nasıl ayırt edilecektir? Eğer 'betimleniş farklılıklarından' diyecek olursak dilsel anlatımın gerçekliği yarattığı ve değiştirdiği gibi kabulü güç bir şey söylemiş olacağız: buna göre edimler gerçeğe ait olmaktan çok bizim yorum ve anlatımımıza ait olacaklar... Kim ve Goldman görüşü bu güçlüğü içermiyor. Bu felsefecilere göre ele aldığımız örnek bir durumda bir tek değil, *bir çok* olay vardır, ve her bir olay ayrı bir biçimde betimlenen bir edimi belirlemektedir. Örneğimizde, bir çok olayın bulunduğunun nasıl önerilebildiğini görmek için bu yazarların olay tanımına bakmak yeterlidir: bir olay belirli bir nesnenin, bir niteliği (veya: özelliği) özellemesidir (instantiate). Aynı nesne değişik nitelikleri özellediğinde, aynı zaman ve yerde birden çok olay meydana gelmektedir. Bu son nokta Davidson için her zaman kabul edilemeyebilir, çünkü onun olay tanımına göre olaylar birbirlerinden neden ve sonuçlarıyla ayırt edilebilirler: aynı neden ve sonucu olan birden çok olay olanaksızdır. Örneğimizde, 'düğmeyi çevirmem' ve 'radyoyu açmam', betimlemelerinin betimledikleri aynı neden (istek ve inancım) ve aynı sonuca (camların titremesi veya komşuların rahatsız olmaları) sahip olduklarından aynı olay ve aynı edimdirler. Yalnızca değişik 'bakış açılarından' betimlenmiştirler. Goldman'a göre ise 'düğme çevirmek' ve 'radyo açmak', mantıksal olarak birbirinden bağımsız nitelikler olduklarına göre, birinin bunları aynı yer ve zamanda özellemesiyle ayrı olay ve edimler meydana gelmektedir. Görülüyor ki edimlerin ayırt edilebilirliği konusundaki görüş ayrılığı, olguların ayrımı gibi daha temel bir düzeyden türüyor.

II

Davidson'un edimlerin ayırt edilebilirlikleri konusundaki savının savunma ve eleştirisine, söz konusu doğrudan ilintili edimler için verilmiş bir ulamlamayı (categorization) görerek girelim. 1965'te A. Danto tarafından ileri sürülen öneriye göre' edimlerimizi 'temel' ve 'temel-olmayan' edimler olmak üzere iki öbeğe ayırabiliriz. Danto'ya göre nedeni olabileceğim edimlerim yalnızca temel-olmayan edimlerimdir. Nedeni olmadığım temel-edimlerimle, temel-olmayan edimlerimi meydana getirir, onlara neden olurum. Örneğimizi yeniden kullanacak olursak, 'düğmeyi tutarak elimi çevirmem' yaptığım bir temel edimdir. Böylece 'radyoyu açmam' ve 'camları zangırdatmam' temel olmayan edimlerim-

dir. Bu sonrakilere «elimi çevirerek» neden oluyorum. Temel edimler bedenimle, yani onun bölümleriyle meydana getirdiklerimdir. Danto, temel edimleri herhangi başka bir şey *yaparak* yerine getirmediğimize göre onlara neden olmuyoruz, diyor. Onları yalnızca *yapıyoruz;* neden olmadan yapıyoruz, diyor. Temel-olmayan edimler, aralarında, onlara neden olan temel edime olan uzaklıklarına göre, 'daha az temel' ve 'daha temel' olma ilkesince sıralanıyorlar. Örneğin, 'gürültü etmem', 'komşuları rahatsız etmem'e göre daha temel iken, 'radyoyu açmam'a göre daha az temeldir.

Danto'nun görüşü, önemli bir gerçeği yansıtmasına karşılık Davidson'un anlattığımız kuramıyla iki noktada çelişmektedir. İlki, temel-edimlere neden olmadığımız önerisi, ikincisi de doğrudan ilintili *edimlerimiz arasında* nedensel ilişki bulunduğu önerisidir. Gerçekte, ilk nokta büyük ölçüde tanımsal bir uzlaşmazlıktır. Edimi nasıl tanımladığımıza bağlı olarak temel edim kavramını yorumlayabiliriz. Danto ile tutarlı kalarak bir temel edimi meydana getirmede ona neden olan başka bir şey *yapmadığımızı* kabul ederken Davidson'a uyarak temel edimlere başka edimlerin değil zihinsel durumlar olan inanç ve isteklerin neden olduklarını önrebiliriz: böylece ilk noktada her iki görüşü bağdaştırmak olanaklı görünmektedir.

İkinci noktada ise Danto bir yanlışlık yapmaktadır. Bu yanlışlığın ortaya çıkarılması hem Davidson görüşünün Goldman görüşüne karşı bir üstünlüğünü belirleyecek, hem de bu üstünlüğe karşın bir düzeltme gereksinimi bulunduğunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Danto'nun bir temel-olmayan edimin nedeninin ondan daha temel bir edim olduğu savına nasıl vardığını görelim. Bu amaçla kullandığı uslamlamayı berraklaştırarak ortaya koymaya çalışalım.

1. Radyonun açılması gibi bir olaya başka bir şey yaparak (düğmeyi tuttuğum elimi çevirerek) ben neden oluyorsam, bu yaptığım edim radyonun açılması *olayının* nedenidir diyebiliriz.

2. Oysa, 'radyonun açılmasına neden olmak' = 'radyoyu açmak'.

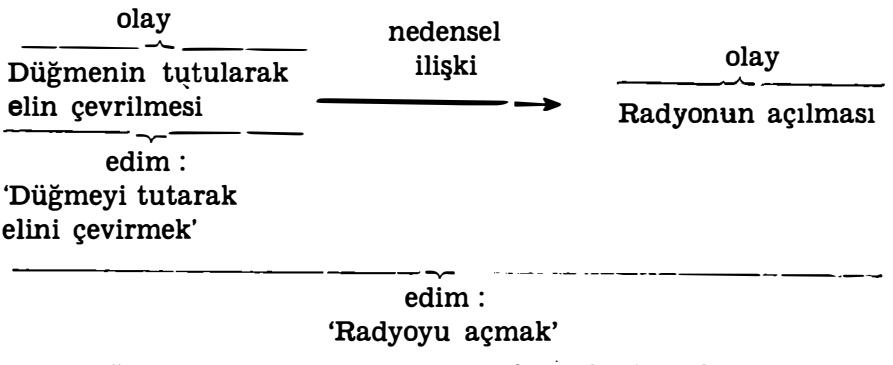
3. Buna göre, radyonun açılmasına ben neden oluyorsam, radyonun açılması için yaptığım edim benim radyoyu açmamın da nedeni olmalıdır.

4. Öyle ise, 'düğmeyi tutarak elimi çevirmem', 'radyoyu açmam'ın nedenidir.

Önce, varılan sonucun, yani Danto'nun incelediğimiz savının sezgilerimize ne kadar ters düşebildiğini görelim: düğmeyi tutup elimi çevirerek radyonun açılmasına neden oluyorum. Oysa,

radyoyu *açmam* (başka yönleri yanısıra) benim düğmeyi tutarak elimi çevirmemdir. Öyle ise, Danto'nun savını doğru olarak kabul edersek, olgunun başka yönleri yanısıra, düğmeyi tutarak elimi çevirmem, düğmeyi tutarak elimi çevirmemin nedenidir, dememiz gerekecektir... Danto'nun uslamlamasındaki yanlış neresidir? Öyle görünüyor ki önemli bir ayrımı gözden kaçırmış: 'bir olaya neden olmak' bazı durumlarda 'bir edim yapmak' ile özdeş olabilir. Oysa, 'bir olaya neden olmak', 'bir edime neden olmak' ile özdeş değildir. Herhangi bir olaya neden olduğum yerde, bu olayı edimim olarak yorumlayarak bir edim yaptığımı söyleyebilmemize karşın, aynı *edime* neden olduğumu söyleyebilme durumunda değiliz.. Radyonun açılmasına neden oluyorsam, bunu doğru bir yorum olarak 'radyoyu açtığım' anlatımıyla bildirebilirim. Fakat bu benim radyoyu *açmama* neden olma durumum değildir. Burada bir edime neden olmuyorum. Üstelik bu ayrımı görüp gerekli düzeltmeyi yapmazsak bir sonsuz gerileme (infinite regress) doğurulmuş olacaktır: eğer «'edim yapmak' = 'bir olaya neden olmak'» gibi, «'bir olaya neden olmak' = 'bir *edime* neden olmak'» doğru bir önerme olsaydı, geçişlilik ilkesi ile «'bir edime neden olmak'='edim'» doğru olurdu. Bu son önermede de edim sözcüğünü eş anlamlısı ile değiştirerek 'edim' = 'bir edime neden olmaya neden olmaya neden olmaya... (sonsuza dek)... neden olmak' gibi bir sonsuz gerileme gerektirilmiş olurdu.

Danto'nun yanlışlığını görmemiz buradaki ilişkiyi doğru saptamamıza olanak sağlıyor: düğmenin tutularak elin çevrilmesi ve radyonun açılması, mantıksal olarak birbirinden bağımsız, fakat nedensel olarak ilişkili iki olaydır. İlki ikinciye neden olmaktadır. 'Düğmeyi tutarak eli çevirmek' edimi yalnızca düğmenin tutularak elin çevrilmesi olayını kapsarken, aynı zamanda radyonun açılması *olayına* neden olarak da gösterilebilir. Önemli olan nokta 'radyoyu açmak' ediminin yalnızca radyonun açılması olayını kapsamadığıdır. Böylece betimlediğimiz edim, radyonun açılması olayı yanısıra, ona neden olan, düğmenin tutularak elin çevrilmesi olayını da, yani edimi yapan bireye kadar uzanan nedensel olaylar zincirinin tümünü, kapsamaktadır. İşte bundan ötürü 'düğmeyi tutup elini çevirmek' edimi 'radyoyu açmak' edimine neden olamamaktadır. Bunu şöyle bir şema ile açıklayabiliriz.



Çözümlememize göre, temel edimlerin başka *edimlere* neden olmadıklarını önerebilmek yanısıra, bir temel edimi oluşturan olayın sonucu olan başka bir olayla birlikte edim olarak betimlenmesinin bu (birinci) olaydan *mantıksal olarak bağımsız olmayan* bir edim belirlediğini de önerebiliriz. Bu da bize, Davidson'un savı ile ilgili olarak bir düzeltme olanağı sağlayacaktır. Davidson, 'düğmeyi tutarak elimi çevirmek' ve 'radyoyu açmak' için aynı edimin değişik betimlemeleridirler, derken, birbirinden mantıksal olarak bağımsız olmayan edimler oluşları ölçüsünde doğru bir önermede bulunmaktadır. Ancak, ortaya çıkan çözümlemeye göre bu edimlerin bütünüyle de aynı oldukları söylenemez: ikincisi birincisinden daha çok olayı kapsamaktadır. Verdiğimiz çözümlemenin, Davidson'un görüşüne olan üstünlüğünü belirtecek başka noktalar var mıdır? Çözümlememizin açıklayıcı üstünlüğü, Davidson'a karşı geliştirilen bütün uslamlamalarda belirmektedir. Bunları 3. bölümde göreceğiz.

Bu bölümü kapamadan önce, çözümlememiz ışığında Goldman-Kim tipi yaklaşımın karşılaşacağı önemli bir güçlüğe değinelim. Eğer bu yazarların dediği gibi 'düğmeyi tutarak elimi çevirmem' ve 'radyoyu açmam' farklı edimler iseler, *ne kadar* farklı olduklarının yanıtlanabilmesi gerekir. Eğer önerdikleri gibi bu farklılık edimlere temel olan *olayların* ayrılığı ise, bu olayların mantıksal olarak birbirlerinden bağımsız olabilmeleri gerekir. Örneğin, elde iki ayrı olay varsa, en azından ilke olarak birinin öbürüne neden olabileceğini düşünme olanağı bulunmalıdır. Oysa bu bizi Danto'nun güçlüklerine geri götürüyor. 'Radyoyu açmam'a 'düğmeyi tutarak elimi çevirmem' in neden olduğu söylenebilecekse 'radyoyu açmam' ediminde düğmenin tutulup elimin çevrilmesi olgusunun bulunmadığının önerilmesi gerekecektir. Bu durumda ise benim radyoyu *nasıl* açabildiğimin açıklaması yitirilmiş olacaktır: radyoyu açmak, benim bir edimim olarak bana bağlanmıyor olacaktır! Öte yandan, Goldman-Kim görüşü söz konu-

su olayları ayrı, fakat mantıksal olarak bağımlı olarak yorumlayacaksa, önerdiğimiz çözümlemeye çok yaklaşmış olacaktır. Yine de kabul edilebilir olmak için yapmaları gerekecek şey, ayrı, fakat mantıksal olarak bağımlı olayları doyum sağlayacak bir biçimde belirlemek olacaktır.

III

Davidson'un önerdiği, ve değişik betimlemelerce değişik yorumları bulunabilmesine karşılık yalnız bir 'neden' olay, ve onun sonuçlarını kapsayan edimin bir tek özdeş edim olduğu savı, ilginç eleştiri uslamlamalarına konu olmuştur. Bunlardan en çok ün yapmış ikisini görelim. Goldman şöyle diyor:[9] A'nın tetiği çekip B'yi öldürmesi edimini ele alalım. Bunun yanısıra tabancanın ateş alması olayını düşünelim. Açıkça bu olayın nedenini A'nın tetiği çekmesi olarak belirleyebiliriz. Fakat aynı olayın nedeni olarak A'nın B'yi öldürmesi edimini önerebilir miyiz? 'A'nın B'yi öldürmesi tabancanın ateş almasına neden oldu' yanlış bir önerme izlenimi vermesi yanısıra, gariptir de... Eğer yanlış olduğunu kabul edersek, Davidson'un, olayların özdeş olmalarının eş neden ve eş sonuçları olmasına bağlayan ilkesine göre, 'A'nın tetiği çekmesi'nin 'A'nın B'yi öldürmesi ile aynı edim olamayacağını kanıtlama durumunda oluruz.

Lawrence Davis'e ait olan[9] ikinci uslamlama da şöyle: A, B'yi öğle vakti vurmuş ve B bunu izleyen geceyarısı ölmüş olsun. A'nın B'yi öldürdüğü ve bunu onu vurarak yaptığı doğru önermelerdir. Fakat vurmak ile öldürmek bu bağlamda özdeş edimler midirler? B'nin ölümünün A'nın onu vurmasından 12 saat sonra meydana geldiği açıkça doğru iken B'nin ölümünün A'nın onu *öldürmesinden* 12 saat sonra meydana geldiğini söylemek yanlış gibi durmaktadır. Fakat ölüm olayı vurma ediminden sonra olmasına karşılık öldürme ediminden sonra değilse, vurma ve öldürme ayrı edimler olmalıdırlar. Eğer aynı edim olduklarında diretecek olursak A'nın B'yi B ölmeden 12 saat önce öldürdüğü iddiasında bulunma durumuna düşeceğiz... Davidson bu tür sorunları ele aldığı bir yazısında[10] güçlüğü bilgi (epistemolojik) yetersizliğinden kaynaklanıyor olarak göstermiştir. Şu anda tetiğin çekildiğini açıkça algılayıp bilebiliyoruz; oysa aynı edimin bir öldürme edimi olduğu henüz bilgimiz dışındadır. Bu nedenle ölüm meydana gelmeden edimi 'öldürmek' olarak betimlemiyoruz... Goldman'ın da açıkça belirttiği gibi, ölüm olayından *sonra bile* ölümün öldürmeden 12 saat sonra meydana geldiğini söylemek yanlış olmaktan kurtulamayacaktır. Durum, bilgiden öte, bir metafizik sorununu

içermekte, ve bu düzeyde de Davidson görüşü bir yanlışlığa mahkum bulunmaktadır.

Davidson'un edimlerin belirleniş ve betimlenişleri üzerine önerdiklerini 2. Bölümde kabaca çizdiğimiz çözümlemeye göre düzeltecek olursak Goldman ve Davis'in bildirdikleri güçlüklerden kurtulunmuş olacaktır. Çözümlememizin daha önce verdiğimiz bölümünü şöylece genişletelim: bir temel edim ve onu izleyen, onun neden olduğu olaylar zinciri olsun. Örneğin, parmağı kasmak, tetiğin çekilmesi, silahın ateş alması, adamın vurulması ve adamın ölmesi gibi ...Temel edim olarak betimlenen olay, bu nedensel zincir içinde herhangi bir olaya dek zincir içinde kalan olaylar kapsanmak üzere, yeni bir edim betimlemesiyle verilebilecektir. Silahın ateş alması olayına dek kapsayan bir betimleme, parmağın kasılmasından bu olaya dek bütün 'ara' olayları mantıksal içeriğinde bulundururken dışta kalanlardan mantıksal olarak bağımsız olacaktır. Böylece elde edeceğimiz 'ateş etmek' tetiği çekmeyi (ve tetiğin çekilmesini) içerirken adamın vurulması ve öldürülmesinden bağımsızdır. Öyle ise, zincir içinde bir olaya dek bir edim betimlemesi verdiğimizde, daha temel olanları kapsıyor ve daha az temel olanları dışta bırakıyoruz. Davidson, 'tetiği çekmek', 'adamı vurmak' ve 'adamı öldürmek' edimlerinde, eğer bunlar aynı nedensel zincir üzerinde iseler, birbirinden farklı şeyler yapılmadığını önerirken haklı görünmektedir. Bu üç edimde, edimi yapan ayrı ayrı betimlemelere karşın aynı şeyi yapıyor. Bedeninin devinimi açısından birinde yapıp da öbürlerinde yapmadığı hiçbir şey yok... Oysa, bu betimlemelerin hepsi aynı temel edimi (parmağı kasmak) kapsamalarına karşın bu edimin nedensel sonuçlarını da kapsamaktadırlar. Davidson'un yanılgısı bu noktaya önem vermemekten doğmaktadır. Değişik betimlemelerde değişik uzaklıktaki sonuçlar kapsanıyorsa, ortak olan bir temel edime karşın, betimlemelerin aynı şeyin betimlemeleri olduklarını öneremeyiz. Bir uçta Danto, Goldman ve Kim, edim betimlemelerini tam bağımsız olarak yorumlarken öbür uçta Davidson bu betimlenen edimleri, özdeşlik düzeyinde bağımlı olarak görmektedir. Eleştiriler her iki ucun da yanlış olduğunu gösteriyorsa, bu eleştirilerden etkilenmeyen çözümlememiz, açıklayabilirlik açısından bu uç görüşlerden üstün durumdadır. Çözümlememize göre, ne 'A'nın B'yi öldürmesi tabancanın ateş almasına neden oldu' ne de 'A B'yi, B ölmeden 12 saat önce öldürdü' önermelerini söyleme durumundayız. Çözümlememiz bunları içermemekle kalmıyor, yanlışlıklarını da açıklayabiliyor..[11]

Önerdiğimiz biçimde düzeltilmedikçe, Davidson'un edimlerin belirlenmesi konusundaki savı, yalnızca bu eleştirilerden etkilen-

meyecek, aynı zamanda edimlerin olaylardan nasıl ayrıldığını, yani bir edimin ne olduğunu açıklayan kendi görüşüyle de tutarsızlık içine düşecektir. Bu tutarsızlık çelişki ölçüsündedir. Eğer bir konudaki Davidson görüşünü kabul edersek, öbür konudaki Davidson görüşünü kabul etmek olanak dışı kalmaktadır. Şu uslamlamaya göz atalım.

a. Eğer radyoyu açmayı, komşularımı rahatsız etmeyi istemeden isteyebiliyorsam, ve bu iki betimlemenin betimledikleri bir tek özdeş edimse, tek tek edimlere yönelik isteklerimiz betimlemelere göre göreceli olmalıdır. Yani, bir betimleme ile bildirilen bir edimi yapmak isteyen bir kişi aynı edimi başka bir betimleme ile bildirilmiş olarak yapmak istemeyebilir. Komşumu rahatsız etmeden radyoyu açmak isteyebileceğim gibi, kimseyi vurmadan ateş etmek, ışığı yakmadan düğmeye basmak isteyebilirim.

b. Eğer edimlerin nedenleri betimlemelere göre göreceli olsalardı, aynı isteğin aynı edime hem neden olduğunu hem de neden olmadığını önermek gerekirdi.

c. Şimdi, edimlerin nedenleri göreceli değilseler, ve bunun yanısıra edimlere yönelik istekler de göreceli iseler, edimlerimizin nedenleri bu istekler olmamalıdır[12]. Bu uslamlamayı açıklayalım: eğer komşumu istemeden rahatsız ediyorsam, komşumu rahatsız edişimin nedeni onu rahatsız etmeyi isteyişim olamaz. Öte yandan, radyoyu açışımın nedeni Davidson'a göre radyoyu açmak isteğimdir. Yine Davidson'a göre 'radyoyu açmam' 'komşumu rahatsız etmem' ile özdeşse, buna göre *radyoyu açmak isteğim, komşumu rahatsız etme edimimin nedeni olmuş olmalıdır.* Bu isteğin, bu edimin nedeninin bir *parçasını* oluşturduğunu kabul etsek bile, bu edimi nedensel olarak açıklayabilecek bir neden gösterdiğini söyleyemeyiz. Eğer nedeni olsaydı, radyoyu açmak isteği komşuları rahatsız etmek isteği ile özdeş olurdu. Bunların özdeş istekler olmadıkları açık olduğuna göre, Davidson'un her iki savını birden benimsemek aynı isteğin aynı edimin hem nedeni olduğunu hem de olmadığını önermeye götürmektedir. Dahası, bu durumda, radyoyu açmak isteğimin komşumu rahatsız edişimin nedeni olduğu saçmalığını kabul etmeye karşı direnmek, komşumu rahatsız etmek edimimin nedensiz olduğunu da önermeye götürecektir.

Davidson'un edim sorununun iki ana konusundaki görüşlerini bunlara karşıt savlarla birlikte sunduk. Ele aldığımız eleştiriler karşıt savları benimsememizi önlerken, bize iki noktayı daha gösterdi: (i) Davidson'un iki konu üzerine görüşleri oldukları gibi alındıklarında, aralarında tutarsızlık ve çelişki doğmakta, ve

(ii) bu görüşlerden özellikle edimlerin betimlenmeleri ile ilgili olanı ağır güçlükleri içermektedir. Bu güçlük içeren görüşü, karşıt ucu oluşturan önerileri kabul etme durumuna düşmeden, sunduğumuz bir çözümleme ışığında değiştirip düzelterek Davidson kuramını tutarlı, ve güçlükten arınmış duruma getirmeye çalıştık. Getirdiğimiz değişikliklerin, görüşü artık 'Davidsoncu' olmaktan çıkardığı söylenebilir. Bu bir açıdan doğru olacaktır da... Fakat buna karşılık bazı noktaları anımsamalıyız. Önce iki konuda önerilen Davidsoncu savlar birbirinden mantıksal olarak türeyen veya birbirini mantıksal olarak gerektiren görüşler değildir. Aralarında bulunduğunu gördüğümüz çelişki bunu kanıtlamıştır. Demek ki, bir konuda Davidson görüşü benimsenirken, aynı yazarın öbür konudaki önerisini yadsımak kolayca olanaklıdır. Bildirmemiz gereken ikinci nokta da şudur: edimlerin betimlenmeleri ve belirlenmeleri ile ilgili konuda Davidson'un ileri sürdüğü temel tema, örnek olarak alınan durumlarda edimi yapanın, değişik betimlemelerde, yaptığı iş açısından, değişik şeyler yapmadığı olgusudur. Edimi yapanın bedeninde başlayan olay her betimlemede tek ve özdeştir. Yalnızca neden olduğu öbür olaylar farklıdır. Biz önerdiğimiz düzeltmede bu ana temayı olduğu gibi koruduk. Bu açıdan Davidson'un görüşünün 'ruhunu' değiştirmedik. Unutulmamalıdır ki, Davidson'a almaşık olan savlara göre, değişik betimlemelerde edimi yapanın bedeninde başlayan ayrı ve birden çok olay bulunduğu önerilmektedir.

Davidson'un bu konu ile ilgili önerisinin karşılaştığı güçlükler, bizim ileri sürdüğümüz düzeltme yerine şöyle bir değişiklikle giderilebilirdi: edim betimlemeleri gerçek ve yapay olarak ikiye ayrılır ve yalnız temel edim betimlemelerinin gerçek edim betimlemeleri olduğu söylenerek, bunun dışında kalanların aslında edimlerimizin nedensel sonuçlarını betimleyen yapay deyimler olduğu önerilebilirdi. Buna göre, yalnız temel edimler edim olarak sayılırken, temel olmayan edimler yok sayılarak, yerlerine sonuç-olaylar konmuş olacaktı. Buna göre 'komşuları rahatsız etmek' veya 'adam öldürmek', edimleri betimlemeyen yapay deyimler olacak, 'düğmeyi tutarak eli çevirmek' ve 'parmağı kasmak' gerçek edimlerinin neden olduğu, komşuların rahatsız olması ve adamın ölmesi olaylarını gösteriyor olarak yorumlanacaklardı. Böyle bir yol tutulabilir; ancak bir kuramı kurtarmak uğruna, edim, ahlak, ve hukuk dilinin önemli bir bölümünü kesip atmanın ne ölçüde geçerli olacağı tartışma götürecektir. Böyle bir bakış açısı, adam öldüren birine, yaptığının 'yalnızca parmağını kasmak olduğu' gibi bir savunma (!) yolu açacaktır.

(1) *Hobbes, T.*, Leviathan *(1651), bölüm 6; Descartes, R.*, Les Passions de L'Ame *(1650); Locke, J.*, An Essay Concerning Human Understanding *(1690), Book II, ch.xx'ı; Hume, D.*, A Treatise of Human Nature *(1738), Bk. II, part iii, chs. 1-4; Kant, I.* Grundlegung der Metaphysik der Sitten, *Ed. Otto, R., Gotha: Klotz (1930), bölüm 2.*

(2) *Prichard, H.A., 'Acting, Willing, Desiring'*, Moral Obligation, *Clarendon Press (1949).*

(3) *Ryle, G.*, The Concept of Mind, *Hutchinson: London (1949), bölüm 3-4; Melden, A.I.*, Free Action, *Routledge: London (1963).*

(4) *Aynı yapıt.*

(5) *Davidson, D., 'Actions, Reasons, and Causes'*, The Journal of Philosophy, *V. 60 (1963).*

(6) *Goldman, A., 'The Individuation of Action'*, The Journal of Philosophy, *V. 63 (1971); Kim, J., ve Brandt, R., 'The Logic of the Identity Theory'*, The Journal of Philosophy, *V. 64, 1967.*

(7) *Danto, A., 'Basic Actions'*, The American Philosophical Quarterly, *2 (1965).*

(8) *Goldman, aynı yapıt, s. 565-66.*

(9) *Davis, L., 'Individuation of Actions'*, The Journal of Philosophy, *V. 67, (1970), s. 525.*

(10) *Davis'in önerisi buradaki çözümlemeye yakınlık göstermektedir. (bkz. s. 529) Ayrıldıkları nokta, nedensel ilişki içinde olmayan doğrudan ilişkili betimlemeler, ve edimlerin doğası düzeyindedir.*

(11) *Davidson, D., 'The Individuation of Events', Ed. Rescher, N.*, Essays in Honor of Carl G. Hempel, *Dordrecht: Reidel, (1969).*

(12) *Margolis, J., 'Puzzles Regarding Explanation by Reasons and Explanation by Causes'*, The Journal of Philosophy, *V. 67 (1970).*

BAUDRİLLARD VE YABANCILAŞMA

NURİ BİLGİN

Bu yazıda, Fransa'da genç kuşak sosyolog ve düşünürlerinin en önemlilerinden biri olan ve ülkemizdeki düşünce dünyasında henüz adına rastlanmayan Jean Baudrillard'ın yabancılaşma konusundaki görüşlerine kısaca değinilecek.

Nanterre'de sosyoloji dersleri veren Baudrillard, üretken bir yazar. Bertolt Brecht'in şiirleri ve Peter Weiss'in oyunlarının çevirileri yanısıra, 1968'den bu yana, sosyoloji alanında son derece önemli yapıtların sahibi. Bunlar arasında *Tüketim Toplumu (La Société de Consommation,* 1970), çağdaş sosyolojinin en temel yapıtlarından sayılıyor. Reading Üniversitesi'nden J.P. Mayer, bu kitabı, Durkheim'in *De la division du travail* (1893), Veblen'in *Theory of the Leisure Class* (1899) ve Riesman'ın *The Lonely Crowd* (1950) adlı yapıtlarıyla kıyaslanabilecek bir değerde görüyor.

Baudrillard yazılarında, çağdaş Batı toplumlarını 'eşya tüketimi çerçevesinde ele alarak çözümlemektedir. Günlük yaşamın usta bir gözlemcisidir. Eşya tüketiminde, sembolik yan ve değerlerin önemini görmüş ve eşya üzerine kurulu söylemlerdeki ideolojik temellere dikkati çekmiştir.

O'na göre tüketim, kültürel sistemimizin üstüne temellendiği sistematik bir etkinlik biçimi; sadece eşyalarla değil, aynı zamanda toplum ve dünya ile ilişkimizin de etkin bir biçimi. Belirli bir nesnenin tüketimi ile ihtiyaçlar arasında köprü kuran varsayım, O'nun deyişiyle «görgül varsayım» hatalıdır. Eşyanın birincil konumu, eşyanın kullanım değerleriyle değil, sembolik değişim değeriyle ilgilidir. Gerçek bir tüketim ve eşya kuramı, ihtiyaçlar, güdüler ve bunların doyumu üzerine değil, toplumsal farklılaşma mantığına dayanmalıdır. Bizim eşyayla ilgili günlük pratiğimiz, toplumun hiyerarşik düzeniyle bütünleşmeyi ve değerler sisteminin temelindeki saygınlık ve ayrıcalık mekanizmalarını

yansıtır. Tüketimi açıklayan işlevsel ya da pragmatik söylemler, bir «alibi» (suçluluktan kurtulma gerekçesi, kanıtı, iddiası) olmaktan öte anlam taşımazlar.

Baudrillard, üretimci bir model ve çalışma fetişizmine dönüştürülen Marksizmin, Batı metafiziğini yansıtan bir üretim aynasındaki görünüşünün kırılmasını, yani dar bir politikekonomi bağlamından kurtarılması gerektiğini de savunmaktadır.

Baudrillard'ın çeşitli yazılarında ve on kadar kitabında işlediği görüşlerini toparlamak başlıbaşına bir çalışmayı gerektirecek genişlikte ve derinlikte. Burada, O'nun yabancılaşma konusundaki görüşlerini, temel yapıtı *Tüketim Toplumu*'nun sonuç bölümünde yer aldığı biçimde aktarmaya çalışalım.

Çağdaş yabancılaşmaya ilişkin görüşünü Baudrillard şu cümlede veriyor: «Ortaçağ toplumu, Tanrı ve Şeytan üzerinde dengelenirken, bizimki tüketim ve onun kınanması üstünde dengesini bulmaktadır.» Yabancılaşmayı «Şeytanla Anlaşma» olarak niteleyen yazar, düşüncelerini iki filme gönderi (référence) yaparak açıklıyor.

Bunlardan biri, *Prag Öğrencisi*'dir *(Der Student von Prag)*. Film, H.H. Ewers'in yapıtından hareketle ve S.R'ye ile J. Wegener yönetiminde ilk olarak 1913 yılında çevrilmiştir. Bu filmin senaryosunu hazırlayanlardan Henrik Galeen tarafından, daha sonra 1926'da yeniden çevrilmiştir. Alman dışavurumcu (ekspresyonist) ekolünün bir ürünü olan filmde, yoksul, ama rahat bir yaşamın düşünü kuran ve geleceğe yönelik tutkuları olan bir öğrencinin yaşamı anlatılıyor. Öğrenci, bir gün Prag dışında bir meyhanede bir içki âlemine katılır; aynı anda çevrede, yüksek sosyetenin gönlünce eğlendiği bir av partisi yapılmaktadır. Av partisine katılan grubu yöneten ve ipleri elinde tutan biri vardır; avı istediği yöne çekmekte ve avcıların hareketlerini istediği gibi yönetmektedir. Bu adam, onlara benzemektedir: uzun boylu, eldivenli, bastonlu, hafif göbekli, yüzyılın başında moda olan keçi sakallı biri; bu adam Şeytandır. Bir ara, gruptaki zengin kadınlardan birinin yolunu şaşırtır ve öğrenciyle karşılaştırır. Öğrenci, yıldırım aşkıyla kadına vurulur, ama zengin kadın ondan kaçar. Evine dönen öğrenci, cinsel bir biçim alan tutkusunu ve doyumsuzluğunu yaşar. İşte o anda, öğrencinin sadece kitaplar ve bir boy aynası bulunan odasında Şeytan görünür. Öğrenciye, aynada görünen imgesi karşılığında, bir külçe altın önerir. Pazarlık yapılır ve anlaşma sağlanır. Şeytan, aynadaki görüntüyü, tıpkı bir gravür veya karbon kağıdı gibi söker, katlar, cebine atar ve gider. Öğrenci para sayesinde, büyük sükse yapar, yüksek sosyeteye katılır. Aynaların önünden geçerken biraz sakınır, ama, başlangıçta, ken-

dini görememek onu fazla rahatsız etmemektedir. Bir gün kendini etten ve kemikten karşısında görür: bu, onun görüntüsünü taşıyan eşidir; Şeytan tarafından ortalığa çıkarılmıştır. Her yerde öğrenciyi izlemekte ve öğrenci, birlikte görülmelerinden korkmaktadır. Giderek sorunlar artmaya başlar. Öğrenci, kendi çiftinden kaçmak için sosyeteye gitmediğinde, çifti yerini almakta ve onun adına birtakım işler çevirmekte veya işlerini karıştırmaktadır. Birgün bir düelloya davet edilir. Şafak vakti, özür dilemek için vuruşma yerine gittiğinde, çiftinin daha önce davranıp karşısındakini öldürdüğünü görür. Öğrenci saklanmaya başlar. Ancak onun çifti, sanki satılmış olmanın intikamını almak istercesine onu kovalamaya devam eder. Her yerde onunla karşılaşır. Artık ne toplum yaşamı ne de varoluş olanaksızdır. Bu umutsuzluk içinde, kendine içtenlikle yaklaşan bir kadının aşkını geri çevirir ve görüntüsünü öldürmeyi tasarlamaya başlar.

Çiftinin onu odasına kadar izlediği bir akşam kavga başlar. Öğrenci kavganın belirli bir anında, çiftini, çıktığı ayna önünde görür ve geçmişin özlemiyle görüntüsüne ateş eder. Ayna kırılır ve çifti bir fantazma haline dönüşerek kaybolur. Fakat aynı anda öğrenci yıkılır, ölen odur. Çünkü kendi imgesini öldürürken, bizzat kendini yoketmektedir. Yerde acıyla kıvranırken kırık ayna parçalarından birini alır ve bakar, yeniden kendini görebilmektedir; ölmeden az önce; kendi normal imgesini bulmuştur, canıyla ödeyerek.

Buradaki hayalet görüntü, bizim eylemlerimizin anlamını simgelemektedir. Eylemlerimiz, etrafımızda kendi imgemize uygun bir dünya oluşturmaktadır. Bireyin, bir aynadaki imgesiyle olan ilişkisi, bizim dünyayla ilişkimizi oldukça doğru bir biçimde anlatmaktadır: görüntünün sadakatı, dünyayla bizim aramızda gerçek bir karşılıklığın tanığıdır. Demek ki, simgesel olarak, bu imgeden yoksun olmak, dünyanın matlaşmasının ya da saydamlığını yitirmesinin ve eylemlerimizi denetleyememizin göstergesidir. Bu durumda, herhangi bir kimlik taşımak olanaksızdır: kendikendine karşı bir başkası haline gelmiş ve dolayısıyla yabancılaşmıştır insan.

Filmin ilk bakışta göze çarpan yanı bu. Ancak ötesi var. Öykülenen durumun somut anlamı da veriliyor: söz konusu görüntü ya da imge rastlantısal olarak yitirilmemiş veya yok edilmemiştir, ama satılmıştır, meta haline dönmüştür. Somut toplumsal yabancılaşmanın anlamı budur. Şeytanın, bu imgeye bir eşya gibi sahip olabilmesi, mal fetişizminin gerçek sürecinin fantastik bir anlatımıdır. Emeğimiz, işimiz ve eylemlerimiz, yapıldıkları andan itibaren, nesneleşiyor, bizim dışımıza çıkıyor; denetimimizden

kurtuluyor ve bir bakıma Şeytanın eline düşüyor.

Yukarıda işaret edilen ikinci film Chamisso'nun filmi: *Peter Schlemihl* ya da *Gölgesini Yitiren Adam*. Bu filmde, gölge, kişiden kopuyor, salt şey haline dönüyor; insanın unutkanlıkla evinde bıraktığı bir elbise gibi veya buz kestiğinde toprağa yapışıp kalan bir nesne gibi. Schlemihl, gölgesini yitirince, bir ressama yeni bir gölge ısmarlar. İlk filmdeki görüntü yerine, bu filmde gölge vardır. İkisi de aynı şey; kendimizle veya dünyayla ilişkimizin saydamlığı kırıldığında, yok olduğunda, yaşam anlamını yitiriyor. Her ikisi de Şeytanla anlaşmaların merkezine, yabancılaşmanın özüne, meta mantığını ve değişim değerini koyuyorlar.

Ancak, iki film farklı yönlerde gelişiyor. Chamisso, gölgenin metalaşmasının mantıksal sonuçlarını sonuna kadar götürmüyor: Schlemihl, gölgesinin yabancılaşmasının acılarını doğrudan yaşamıyor; bu durumun neden olduğu toplumsal kınama ve ayıplamaların yükünü hissediyor; gölgesizlikten utanıyor. Gölgesi geri geldiğinde, bedelini varlığıyla ödemiyor. Sclemihl yalnızlığa mahkum. Bilinci ve canı yok edilmiyor; toplumsal yaşamdan yoksun bırakılıyor. Bu noktada, Şeytanla ikinci bir pazarlığa girişmiyor, gölgesine karşılık ruhunu vermiyor. Gölgesiz, fakat canlı kalıyor.

Prag Öğrencisi'nde daha sıkı bir mantık izleniyor. Öğrenci, imgesini, yani kendinden bir parçayı satar satmaz, bu parça tarafından ölünceye kadar kovalanır. Yabancılaşmanın gerçek ve renksiz süreci budur: bizde yabancılaşan hiçbir şey, karşısında özgür ve ilgisiz olduğumuz bir dış dünyaya düşmez, yani sadece bu parçanın yoksunluğunu duymak, özel yaşamımızda bir tür kendini rahatlatma yoludur. Yabancılaşma daha derin bir olay. Biz, bizden kaçandan kaçamıyoruz; bizden kopan, bizi bırakmıyor; bu parça (gölge, görüntü, emek) bizden intikam alıyor. Bize ait olup da elimizden kaçan her şey, bize bağlı kalıyor, ama olumsuz olarak. Satılan ve unutulan parçamız, aslında bizi izleyen, bizim uzantımız olan ve bizden intikam alan hayaletimiz, karikatürümüz oluyor.

Burada özne ve nesne arasında bir dönüşüm var. Bizim, canlı bir parçamız tarafından ve kollektif olarak rahatsız edilmemiz söz konusu. Toplumsal işgücü, satıldıktan sonra, meta kanallarından geri gelerek, bizden bizzat işin, çalışmanın anlamını alıyor. İşgücü, işin ürününün maddi engeli haline geliyor; kuşkusuz, şeytanca olmayan bir toplumsal yoldan. Tüm bunlar, *Prag Öğrencisi*'nde imgenin ani ve düşmanca belirmeleriyle ve öğrenciyi yavaş bir intihara zorlamasıyla simgeleniyor. Burada önemli olan şu; yabancılaşan insan, sadece yoksullaşmış, azalmış, birşeyler yi-

tirmiş olan ve özünde aynı kalmış biri değil; yabancılaşan insan, kendi kendine düşmanlaşan, kendine karşı çıkan biri. Yabancılaşmada, varlığın nesnelleşmiş güçleri her an varlığa karşı varlığa dönüşüyor ve ölüme götürüyor. İkinci filmin kahramanı, yaşamına göreli bir anlam verir ve eceliyle ölür; tıpkı yalnız kalmış bir Amerikalı sanayicinin, vaktiyle zenginken baş vurduğu bir yardımseverler kurumunda ölmesi gibi. Yani gölgesini satmak, yani yabancılaşmak, yaşamın sonu değil. Yabancılaşma, toplumsal görünüşte bir çatışma yaratıyor. Dolayısıyla, filmin kahramanı yalnızlık içinde soyut olarak yabancılaşmayı aşıyor. *Prag Öğrencisi*'nde, Şeytanla ikinci bir pazarlıkla canını kurtarma yok. Yabancılaşmanın nesnel mantığı egemen filme. Çıkış yok, ölümden başka. Yabancılaşmadan kurtulmanın tüm yolları kapalı, aşılması olanaksız; çünkü Şeytanla pazarlığın özü budur. Yabancılaşma, ticarete dayanan (kapitalist) toplum yapısının ta kendisidir.

Baudrillard, *Prag Öğrencisi*'nde, bireysel ve toplumsal yaşamın, meta mantığı tarafından yönetilişi sürecinin, yani yabancılaşma sürecinin genel bir şemasını görmektedir. Şeytanla anlaşma, Ortaçağdan bu yana, doğaya egemen olma gibi tarihsel ve teknik bir süreci yaşayan bir toplumun en merkezi «mitosu»dur ve bu süreç, eşzamanlı olarak cinselliğin bastırılmasının da sürecidir. Batıda, Prometeusvâri ilerlemeye ve bazı Protestan mezheplerdeki girişimciliğe bağlı bir suçluluk duygusu teması, sürekli işlenegelmiştir. Nitekim, bastırılanın ortaya çıkması korkusu ve ruhunu Şeytana satma konusu, sanayi devriminin başlangıcında, romantikler tarafından ele alınmıştır ve bugün de, hâlâ, günlük mitolojide ve bilim-kurgu ürünlerinde (örneğin atom savaşı tehlikesi ya da uygarlığın teknik intiharı) ele alınmaktadır.

Tüketim çağı, teknik uygarlığın ve verimlilik yarışının tarihsel bir sonucu olarak, radikal bir yabancılaşma çağıdır. Meta mantığı genelleşmiştir: sanayi ürünleri ve iş süreçlerinden taşarak, tüm kültüre, cinselliğe, insan ilişkilerine, bireysel içtepi ve fantazmalara kadar yayılmıştır. Herşey, kâr ve tüketim çerçevesinde anılmakta, adlandırılmakta, gösterilmekte ve işlenmektedir.

Ama, tüketim, Prometeus'a uygun bir olgu değil. Tüketim toplumunda, birey, artık, kendi imgesiyle çatışmıyor. Tüketimde, zevk ilkesi egemen; tüketim, Marcuse'ün deyişiyle, aşkınlığın sonu. Her şey bir gösterge olarak tüketildiğinde, varlığın çelişkisi; özüyle görüntüsünün çatışması söz konusu olamaz. Tüketici, hiçbir zaman kendi özihtiyaçlarıyla ve çalışmasının ürünleriyle, dolayısıyla kendi görüntüsüyle karşılaşmıyor, «düzenlediği göster-

gelerde içkin» durumda bulunuyor. Aşkınlık, ereklilik ve amaç yok oluyor. Bu toplum, kendi üstüne düşünmüyor. Artık, Şeytanla Faustvâri bir anlaşma sayesinde zenginliği ve başarıyı elde etmek sözkonusu değil.

Tüketim toplumunda ayna yok, vitrin var; bireyin kendi kendini düşünemediği, ancak gösterge eşyaların seyrine daldığı, göstergelerin mantıksal hesabını yaptığı geometrik bir tüketim yeri var. «Tüketimin öznesi, göstergeler düzenidir.» *Prag Öğrencisi*'ndeki insan ve görüntüsünün yerine, uykudan önce aynaya bakıp da kendini öpen çocuğun durumu konulabilir burada. Çocuk, kendine yabancı olan bir görüntü karşısında değil. Tüketici, bir göstergeden diğerine «kişiselleşme» oyunu içinde. Göstergeler arasında çelişki yok. Burada, kimlik trajedisi tüketim oyununa dönüşüyor. Bugün, varlık ile çifti arasındaki çelişkiyi yansıtan Şeytanla anlaşma ya da neden olup başlattığı olayları durduramayan insan mitosuna benzer ve barışçıl bir birlikte varoluş mitosu yok. «İnsanın özüne ve onu kaybetme zorunluluğuna» bağlı olan büyük mitoslardaki «varlık ve görüntüsü»nün yeri yok tüketimde. Birey, yabancılaşmış bir töz olarak tanımlanamıyor. Mitoslar, konuşma, düşünce ve yazma yetisi olarak anlaşıldığında, aşkınlıkla bağıntılıdır ve onunla birlikte yok olurlar. Tüketim toplumu, mitos üretmiyor; zira kendi kendisinin mitosu durumunda. Altın ve zenginlik getiren Şeytanın yerini, bolluk almıştır. Şeytanla anlaşma, refahla anlaşmaya dönüşmüştür. Nasıl ki Şeytanın en Şeytanî yanı, var olmadan varlığına inandırmaksa, bolluk için de aynı şey söz konusu. Tüketim bir mitos. Çağdaş toplumun kendi üstüne ürettiği bir söz, toplumun kendini konuşma biçimi. Her mitos gibi kendi özsöylemine ve karşı-söylemine sahip. Bolluk veya refahı yücelten söylem, tüketim toplumunun kötülüklerini anlatan ve moral hocalığı yapan bir karşı-söylemle birlikte gelişiyor. Aydınlardan gelen eleştirilerin yanısıra, kitle iletişim araçlarında da bu olgu görülüyor. Reklamlar, karşı-reklamları içeriyor ve özümsüyor. Bu, oyunun bir parçası. 1968 Mayıs olaylarına katılanlar bu tuzaktan kurtulamamışlardır: tüketime şeytanî değerler verirken ve onu suçlarken bir üst düzeyde eşyaların ve tüketimin şeyleştirilmesine (réification) yol açmışlardır. Mitos üretiminin temeli burada işte. Tüm kınamalar ve yabancılaşma söylemleri, kolaylıkla ele geçirilmekte ve kurtarılmaktadır.

Tüketim toplumu hakkındaki karşı-söylemler, hiçbir gerçek uzaklaşmaya yol açmadığından, tüketim toplumuna içkin bir olgu olarak değerlendirilebilir. Baudrillard'ın başlangıçta belirttiğimiz cümlesi burada anlamını buluyor: tüketim toplumu, tüketim ve tüketimin kınanması üstünde dengede durmaktadır.

AFRİKA-ASYA İKİNCİ FELSEFE KONFERANSI

IOANNA KUÇURADİ

Okumuş olanlarımız anımsayacaktır: Milliyet Sanat Dergisinin 8 Mayıs 1978 tarihli sayısında, ilk defa 1978 yılının Mart ayında Kahire'de toplanan Afrika-Asya Felsefe Konferansı üzerine kısa bir tanıtma yazısı yayımlanmıştı. Orada, bu Konferansın ana amacının, Üçüncü Dünya Ülkelerinin önemli bir bölümünü oluşturan Afrika ile Asya ülkeleri felsefecileri arasında bir dialoğu başlatmak olduğu belirtiliyordu.

Gerçekten de o Konferansta bu dialog başlamış oldu. Ancak ikinci konferans bu yıl, Kenya Felsefe Kurumu ile Nairobi Üniversitesi Felsefe Bölümünün işbirliği ve Unesco'nun desteğiyle düzenlenebildi ve 30 Ekim — 4 Kasım 1981 tarihleri arasında Nairobi'de toplandı.

Konferansın ana konusu *Felsefe ve Kültürler*'di. (Bu yıl yapılan birçok bölgesel felsefe toplantılarının «felsefe ve kültür (ler)» olması, uluslararası felsefe etkinliklerine ilişkin haberleri izleyen ülkemizdeki bazı okurları şaşırtmıştır, kuşkusuz. Bu seçimin ana nedeni, sanırım, 1983'te Montreal'de toplanacak olan 17. Dünya Felsefe Kongresinin genel konusunun «Felsefe ve Kültür» olmasından ileri geliyor.)

Toplantıya, Uluslararası Felsefe Kurumları Federasyonunun temsilcisinden başka, çeşitli Afrika ve Asya ülkelerinden, yirmibeş, bildiri sunarak, kırk felsefeci, bilim adamı ve sanatçı katıldı. Çoğunluğu, siyah Afrika ülkelerinden gelen delegeler oluşturuyordu.

Birçoğu, bağımsızlığına yeni yeni kavuşmuş Afrika ülkelerinden gelen bu düşünürlerin hepsinde göze çarpan bir çaba, «kafalardaki kolonizasyon»la (sömürgeleştirmeyle) savaşma çabasıydı. Ancak bu çabada iki ana eğilim beliriyor: biri, bunu yapabilmenin yolu olarak, Afrikalıların kendi kültürlerine dört elle sarılmayı ve Avrupa kültürüne sırt çevirmeyi görüyor. Bu eğilimde olanlar bu Konferansta felsefeye de kültürler açısından bakmayı denediler.

Diğer eğilim ise çözümü, kendi kültürlerinin özelliklerini unutmadan ve hakkını vererek, çağdaş kültürün oluşturulmasına yaratıcı bir biçimde katılmakta görüyor. Sonuncu eğilimde olanlar, Afrika'ya ve çağımıza özgü çeşitli sorunlara felsefe açısından baktılar ve dikkate değer bildiriler sundular.

Bunlara örnek olarak burada üç bildiri —Joseph M. Nyasani' nin (Nairobi Üniversite) *Kültürel «etnosentrism»*, R.J. Njogore' nin (Kenyata Üniversitesi) *Felsefe ve Afrika Kültürünün Bağlamı içinde Sosyal Bilinç* ve H. Odera Oruka'nın (Nairobi Üniversitesi, Kongre Başkanı) *Felsefe ve Kültürel Bilinç Üzerine* başlıklı bildirileri— verilebilir.

Nyasani «etnosentrism»i, «kendi grubunun ve kültürünün yapısında bulunan üstünlüğe inanma, bundan dolayı da diğer grupları ve kültürleri küçük görme» olarak tanımlar ve «sapık» diye nitelendirdiği bu inancın, insanı kendi yapısına yabancılaştırdığına dikkati çeker. Bu yabancılaşmanın görünümünü şu dört noktada toplar: a) Etnosentrism insanda bir «ikinci doğa» yaratır. Bu inançta olan kişi, insanlara ilişkin yargılarda, dolayısıyla eylemde bulunurken, iki ayrı değer ölçütü kullanır, sonunda da iki kişilikli bir varlığa dönüşür. Bu kişi için doğru bilgiye ulaşma yolu kapanmıştır; b) Kendisinin ve kendi kültüründen olan insanların yaptıklarını ve ortaya koyduklarını, kendi doğal yapılarına bağlar; yani doğal özelliklerinin ürünleri olarak ve en üstün ürünler olarak görür; c) Bu inancın, benliğini zenginleştirdiğini ileri sürer. Oysa böyle bir inanç kişiyi yoksullaştırır. Çünkü etnosentrist olmayıp kendi kültürünü *seven* kişi, kendi kültürü aracılığıyla dünyayı tanır, ama aynı zamanda diğer kültürlerin tanıttığı dünyaların, kendi dünyasından kopuk olmadığını ve bu kültürlerin —hepsinin birden— bir mozaik oluşturduğunun farkına varır. Etnosentrism ise, yalnız başka kültürleri değersiz görmekle kalmaz, kendi varoluşunun epistemolojik temellerini de yok eder; etnosentrisim, insanın evrensel kaderi kavramını yok eder. Bunun için etnosentrism, insanda insan yapısını yadsır ve insanın olmak istediği şeyi görmezlikten gelir.

Njoroge, «sosyal bilinç»i, «sosyal fenomenlere karşı bilgisel bir tutuma dayanan normatif bir tutum» olarak tanımlar ve bunun, «başkalarına yönelik» bir bilinç olduğunu söyler. Bu bilinç, birbiri üzerinde kurulu, a) sosyal ilişkilerin bilgisinden, b) bu ilişkilerin başka bir düzen oluşturmak için, nasıl düzenlenebileceğinin bilgisinden, c) bu ilişkilerin nasıl kurulması gerektiği konusunda ahlâksal bir farkında oluştan ve ç) bu sonuncusu uyarınca, tehlikelere rağmen, eylemde bulunmaktan oluşur. Bu bilince sahip kişiler olarak Gandhi'yi ve Martin Luther King'i,

kurtuluş savaşı sırasında Kenya'daki ünlü Mau Mau hareketini; Mozambik, Angola, Zimbabwe'deki kurtuluş hareketlerini yürütenleri; günümüzden de Nambia ve Güney Afrika'da aynı savaşı sürdürenleri verir. Ne var ki bu bilinç bağımsızlıklarına kavuştuktan sonra bugün birçok Afrika ülkelerinde zayıflamış, nerdeyse yok olmuştur; bugün Afrika'da «kendine yönelik» bir bilinç egemendir çoğunlukta. Njoroge'ye göre, sosyal bilincin aşınmasıyla, onur duygusu da yitirilmiştir. Bugün Afrika'da egemen olan gruplar, başkalarının kanıyla ulaşılmış olan yerde rahat rahat yaşamak eğilimindedirler. Onur duygularını yitirerek, yeni kolonyalizmin getirdiği mekanizmalara uymakta ve güvensizlik duygularını bu şekilde yenmeğe çalışmaktadırlar. Afrika'da sosyal bilincin yeniden kazanılmasının ana koşullarından biri, kişilerin Afrika'ya «ithal edilmiş» dinlerin ve ideolojilerin onlara verdiği bilinçten sıyrılmalarıdır. Afrika düşüncesini özgürleştirmek filozofların görevidir. Ve felsefe bugün işlevini yerine getirecekse, filozofların, daha önce belirtilen anlamda sosyal bilince sahip olmaları ve bu bilincin Afrika'nın bugünkü koşullarında oluşturulmasına yardımcı olmaları gerekir.

Odera Oruka da, Afrika'daki «kültür bilinçlerini» sıraladıktan sonra, bugün Afrika'da bir «ırklararası ideolojik kültürel bilinç» geliştirme gerekliliğine işaret eder. Odera Oruka'ya göre, bugün Afrika'da birbirinden doğmuş ama aynı zamanda yanyana bulunan birkaç kültür bilinci vardır. Siyah Afrika'nın kültürel kimlik aranmalarındaki çatışmaları açıklamak için Oruka'nın dört beş başlık altında topladığı bu bilinçleri bilmek yararlı olur: a) Efendi-köle kültürü ve bilinci: bu bilince sahip kişi, doğuştan efendiler ve köleler olduğuna, kölelerin de efendilerine hayran olmak ve rahat yaşamalarını sağlamak için var olduklarına inanır. Beyaz uygarlık efendilikle, siyahlık da kölelikle bir tutulur. Bugün Afrika'da, gördükleri kolonial eğitim ve alıştırılmış oldukları yönetim yüzünden, bunu kabul eden geniş bir zenci kitlesi vardır; b) Kolonial kültür ve bilinci de, efendi-köle kültürü bilinci gibi, bütün «iyi» özelliklerin beyazlara özgü olduğunu kabul eder; ama bu bilince göre, *bazı* siyahlar, sıkı bir eğitimle, kendi «*kötü*» özelliklerinden sıyrılabilir ve Tanrının lütfuyla da beyazlara özgü özellikleri edinebilirler. Bunun ilk koşulu ise, zenci kültürünü ve geleneklerini reddetmek ve herşeyi «beyazların stilinde» yapmaktır: beyazlar gibi yürümek, beyazlar gibi konuşmak, beyazlar gibi gülmek, beyazlar gibi giyinmek. Fransız kolonilerinde *evolué*, Portekiz sömürgelerinde *assimilado* denilenler, bu bilinci temsil ederler; c) Zenciliğin ideolojik kültürü ve bilinci: Zenci olma bilincini Afrika'da bir deneyim yaratmıştır ve ne kadar *evolué* ya

da *assimilado* olursa olsun, er geç zencinin beyazla eşit tutulmaması deneyimidir bu. Ne yaparsa yapsın beyazla eşit sayılamayacağını gören ve yaşayan zenci, «zenciliğe» sığınmış ve dünya kültürüne kendi kültürünün katkılarını —danslarını, türkülerini— göstermeğe çalışmıştır. FESTAK[1] böyle bir gösteriydi. Bu bilincin gözden kaçırdığı şey, zenci dünyasının kendi içindeki farklılıklar ve bu arada sınıf farklarıdır; ç) Siyah varoluşun kültürü ve bilinci: Buna göre, bütün «iyi» özellikler siyah renge özgüdür. Bu, beyazlara ve kültürlerine karşı olan ve bunlara karşı düşmanca bir tutum isteyen milliyetçiliğin bilincidir. Bu bilincin en önemli yanılgısı, bütün zencilerin ideolojik bakımdan anlaşma içinde olduğunu sanmasıdır; d) Bugün için ise istenecek olan, «ırklararası ideolojik bir kültür bilinci» dir. Bu bilinç, ırk çatışmalarını ideolojik çatışmalar olarak görür; ırkların ve kültürlerin kurtuluşunun, ekonomik kurtuluşun sonucu olarak gerçekleşeceğini düşünür. Afrika'daki Batı emperyalizminin ekonomik sömürüsü ve onu izleyen siyasal baskısı, Avrupa kültürünün özünden gelen yanlışlar değil, belirli bir sınıfın ve dünya görüşünün yanlışlarıdır. Dolayısıyla bunlara karşı çıkmak gerekir, Avrupa kültürüne karşı değil. «İdeoloji» den, «siyasal olarak kavranan ve belirlenen sosyal bir amaç için, bir teoriye ya da inançlar bütününe bağlı olmanın ifadesi»ni anlarsak, bu tür inançları «keşfetmek ve arındırmak» felsefenin işidir. İdeolojik sorunlar da, politika ile felsefenin işbirliği yapabilecekleri alanlardır.

*

Arap ülkelerinden gelen felsefecilerin sunduğu dikkat çekici bildiriler arasında, Mona Abusena'nın (Ain-Shams Üniversitesi) *Çağdaş Arap Düşüncesinde Mutlaklar ve Gelişme* başlıklı bildirisi de vardı. Felsefeyle bakıldığında, çağdaş Arap kültürünün nasıl bir görünümü olduğunu, Abusena, başka Arap düşünürlerinden de alıntılar vererek, şöyle dile getirir: Arap kültürü, geçmişin ekseni etrafında dönüp dolaşmaktadır. Bu olgunun saptanması, çağdaş Batı karşısında Arapların çelişkili tutumunu açıklamada yardımcı olabilir. Araplar, çağdaş uygarlığın ürünlerini kabul etmekte, ama bunların yaratılmasını sağlamış olan ilkeyi reddetmektedirler. Oysa gerçek çağdaşlık, ürünlerde değil, yaratma etkinliğinde bulunur. Araplar şüpheyi, denemeyi, araştırmada kayıtsız şartsız özgürlüğü yadsımaktadırlar. İnsanın, çevresini değiştirmek ve ona egemen olmak yeteneği olarak yaratıcılık, Arap dünyasında eksiktir; dolayısıyla görünüşteki «gelişme» yanıltıcı oluyor ve geçmiş, gelecekte sürdürülmeğe çalışılıyor. Ortaya çık-

makta olan yeni dünya uygarlığında Arapların yer alabilmesi için, «mutlaklarını göreceleştirmek» zorunda olduklarını kavramaları gerekir. Felsefe, Arap dünyasında bugün işlevini yerine getirmek istiyorsa, bu göreceleştirmede rol oynamalı ve bu arada «aklın» politikada etkili kılınmasına yardımcı olmalıdır.

*

Afrika-Asya İkinci Felsefe Konferansına Türkiye'den Türkkaya Ataöv (Birleşmiş Milletlere bağlı, «Hertürlü Irk Ayırımını Ortadan Kaldırmak için Uluslararası Organizasyon»u temsil ederek) ve Ioanna Kuçuradi (Hacettepe Üniversitesi) katıldı.

Türkkaya Ataöv, *Sionism Felsefesi ve Afrika için Doğurduğu Sonuçlar* başlıklı bildirisinde, ırkçı bir tepki olarak sionismin, teoride ve pratikte, emperyalizmden ayrılamayacağını, dolayısıyla reaksiyoner (gerici) *apartheid* ile ve onun temsil ettikleriyle anlaşma içinde olduğunu göstermeğe çalıştı.

Kuçuradi ise, *Felsefe ve Sosyal Adaletsizlik* başlıklı bildirisinde, Üçüncü Dünya Ülkelerinin ortak bir sorunu olarak sosyal adaletsizliğin bu ülkelerde siyasal yönetimler tarafından «tanınan haklar» ile dolaylı olarak korunan temel kişi hakları arasında bir kopukluk olduğu zaman ortaya çıkan bir durum olduğunu göstermeye ve buna dayanarak sosyal adalet ilkesinin içeriğini belirlemeye çalıştı. Ayrıca, sosyal adaletsizliğin ortaya çıkışı bu şekilde saptandığında, bugün için çıkarılabilecek bazı sonuçlara işaret etti. Bu sonuçların en önemlisi de, Kuçuradi'ye göre, sosyal adaletsizliğin, bugün, ulusal düzeyle *hemen* (fakir ülkelerin zenginleşmesi beklenmeden) *kaldırılabileceğidir*.

Konferansın sonunda, Afrika-Asya Üçüncü Felsefe Konferansının, 1983'te Türkiye'de yapılması dileğinde bulunuldu.

(1) Siyah Sanat ve Kültür Dünya Festivali, Lagos, Ocak 1977.

BALKAN ÜLKELERİ «FELSEFE ve KÜLTÜR» KONFERANSI

ŞAHİN YENİŞEHİRLİOĞLU

«Felsefe ve Kültür»: Tırnak içine alınmış bu başlık İkinci Balkan Ülkeleri Felsefe Kongresine aitti. Kongre Bulgaristan'ın Romanya sınırına yakın, Karadeniz kıyısındaki Varna'da yapıldı.

Geçen yıl, Türkiye Felsefe Kurumu'nun girişimiyle gerçekleşen ve Ankara'da Balkan Ülkeleri'nin felsefecilerini bir araya getiren Birinci Balkan Ülkeleri Felsefe Kongresi, Bulgaristan'ın, bu yıl bu kongreyi düzenlemesiyle bir ölçüde süreklilik kazanmış oldu. Üçüncü toplantının gelecek yıl, ya Romanya ya da Yunanistan'da yapılması bekleniyor.

Otuzun üzerinde felsefeci, bilim adamı, tarihçi, kültür tarihçisi, sosyolog ve sosyal bilimcinin katıldığı kongrede bildiri ve tartışma dili olarak Fransızca, İngilizce ve Rusça kabul edilmişti. Kongrenin resmi dili genellikle Fransızca oldu. Çünkü, bildirilerin çoğu bu dilde verildi. Tartışmalarda da bu dil hemen hemen egemendi.

Yirmialtı ve yirmidokuz Ekim tarihleri arasında yapılan Balkan «Felsefe ve Kültür» Konferanslarında, Arnavutluk'un dışında Türkiye, Bulgaristan, Yunanistan, Romanya ve Yugoslavya temsilcileri katıldı. Konferansın açılış konuşmasını Todor Pavlov'tan sonra gelen ve Bulgaristan'ın en önemli felsefecisi ve devlet adamı olan Sava Ganovski yaptı. Ganovski, bu konuşmasında, daha çok Balkan Ülkeleri arasında var olması gereken sürekli bir barış ve dostluktan söz etti. Ayrıca, bu ülkelerin, Osmanlı İmparatorluğu tarihinden dolayı ortak bir tarihleri de olduğunu dile getirdi. Bu nedenle, bu ülkelerin halklarını birleştiren ve ayıran bir tarih bulunduğunu, bunun da kültür alanında ortak, benzer, ama bunun yanısıra ayrılık gösteren yerel özellikler yarattığını vurguladı. Konuşmasında en ilgi çekici nokta, sürekli olarak, bir nükleer savaş temasının işlenişiydi. Ganovski'ye göre, nükleer ça-

tışma olasılığı çok ciddi boyutlara ulaşmıştı, bu durum karşısında felsefe, bilim ve kültür adamlarının bu olasılığı gidermek için yöneticiler üzerinde etkin olmak zorunda bulunduklarını kabul etmeleri gerekmekteydi. Ayrıca bu, yine Ganovski'ye göre, bir görev ve bir insanlık borcuydu. Bu borcun ödenmesinde felsefe ve kültür alanında yapılan araştırmalar önemli bir rol oynayacaktı. Çünkü, birbirlerine benzeyen ve birbirlerinden ayrı yerel ve evrensel özellikler gösteren toplumlar, ancak bu araştırmalar sonucu birbirlerine daha çok yaklaşabilecekler ve birbirlerini tanıyabileceklerdi.

Burada ister istemez, Platon'un «filozof-kırallar», bir başka deyişle filozof-yöneticiler tanımlaması aklımıza geliyor. Zaten, Ganovski'nin konuşmasından sonra başlatılan tartışma seansında bu gerçek, Türkiye üyelerinden Ş. Yenişehirlioğlu tarafından dile getirildi: Yalnız bu arada, ortada bir gerçek bulunduğu, bu gerçeğin de sermaye ve çok uluslu şirketler olduğu, bu nedenle, yalnız bireylerin kişi ve yurttaş olarak sermayeye tapmalarının yanısıra, bir de devlet adını verdiğimiz evrensel yönetim örgütlerinin aynı biçimde paraya tapmaya başladıkları, bir başka deyişle, artık devletin kendisinin tüccar ve sermayedar olduğu, olmasının yanısıra, sermayenin devlet yerine geçmeye başladığı, yine bu üye tarafından belirtildi.

Bunun üzerine, Yunanistan temsilcilerinden ve Yunanistan Felsefe Kurumu İkinci Başkanı Prof. Constantin Despotopoulos da Ş. Yenişehirlioğlu'nun oldukça karamsar («pessimist») bir görüşle filozofların ve bilim adamlarının yöneticiler üzerinde etkinliğini küçümsediğini ve böyle bir görüşü paylaşmadığını belirten sözleriyle tartışmaya katılmış oldu. Buna karşın, Yenişehirlioğlu'nun, bu görüşün karamsar olmayıp gerçekçi olduğunu, bilim adamlarının özellikle filozofların yöneticileri etkileyebilmelerinin bu tür bir gerçekçi görüşten kalkmalarıyla olasılık kazanabileceğini, önemli olanın gerçeği, somutlaşan gerçeği irdeleyip, onun ögelerinin temel olarak kullanılmasının gerektiğini vurgulaması üzerine, felsefeci Sava Ganovski yeniden söz alarak uzunca bir konuşmadan sonra önemli olanın bu etkilemeyi gerçekleştirmek ve karamsarlıktan uzak bir çabayla barışı pekiştirmek olduğunu yeniden dile getirdi.

İlk günün sabah konuşmalarında, Türkiye Felsefe Kurumu Başkanı Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi «Hümanizma» konusuna ağırlık vererek, insan ilişkilerini ve uluslararası ilişkileri bazı evrensel değerlerin belirlediğini söyledi. Ancak bu değerin, birey ve onun tüm yaşamını çizen değerler olması gerekmekteydi. Bireysel değerler ise somutluk kazandığı zaman evrensel boyutlara

ulaşmaktaydı. Bunun da temelinde özgürlük ve barış gibi evrensel değerlerin bulunduğunu belirten Kuçuradi'nin konuşmasına Yunan üye Prof. Ghiorgos Papagunos (bu konuşmacı «Felsefe ve Kültür ve Bunların Karşılıklı Etkileşim Biçimleri» üzerinde bir bildiri vermişti) bir soruyla katıldı; «değer» adı verilen şeyin tanımının ne olabileceğini, Kuçuradi'nin belirlemelerinden sonra «değer»in soyut bir kavram gibi gözüktüğünü, oysa değerde etik «ahlâksal» bir yan bulunduğunu belirterek, bu konularda neler düşündüğünü sordu.

Dr. Ertuğrul Özkök de, bilimler arası alışverişin daha çok pekişmesi için bu tür toplantılara yalnız felsefecilerin çağırılmasının yeterli olamayacağını, bunun yanısıra topluma ilişkin bilimlerin diğer kollarının da birer bilim dalı olarak —örneğin sosyoloji gibi— felsefenin yanında yerlerini almaları gerektiğini söyledi. Böylece, Özkök, Auguste Comte'un 1830-1842 yıllarında Paris Politeknik'te sosyolojiyi bir bilim dalı olarak kurmak için vermiş olduğu konferanslarındaki eski temayı gündeme getirmiş oldu. Özkök'e göre, felsefe öteki bilim dallarıyla da yakın ilişkideydi. Prof. Papagunos bu görüşe katılırken, Prof. Despotopoulos bu saptamanın doğru olduğunu, bununla birlikte, felsefenin öbür bilim dallarını kapsayan ve onların ötesinde daha evrensel bir düşün dünyası olduğunu ve olması gerektiğini dile getirdi. Platon ve Aristoteles arasındaki «bilim nedir?» sorusunun tartışması Despotopoulos tarafından bir başka düzeyde belirtilmiş oldu böylece. Ayrıca, sosyoloji, gerçekten bir bilim midir sorusuyla tartışmaya bir başka yaklaşım da getirdi konuşmacı.

Bildirilerin tümünü burada anlatmak için ne yazık ki yerimiz yeterli değil. Bu nedenle, en ilginç olanlara birkaç tümceyle değinmekle sınırlandıracağız yazımızı. Romanyalı kültür tarihçisi ve felsefeci Prof. Alexandru Tanase, (Romanya Bilimler Akademisi Felsefe ve Mantık Birimi İkinci Başkanı) «Modern Kültürel Bilincin Oluşması Sürecinde Rönesans ve Hümanizma»yı anlattı. Bu süreçte, özellikle, Romanya ulusal kültüründe Latin, eski Yunan ve Bizans kültürünün etkilerini dile getirdi. Bu arada doğal olarak, Osmanlı İmparatorluğu döneminde Türk-İslam kültürü yankılarından da söz etmiş oldu. Tüm bu değişik kültür öğeleri, diyalektik materyalizmin tarihsel sürecinde Romanya ulusal kültürü olarak bir bileşim (sentez) oluşturmaktaydı.

«Belgrad Kültürel Geliştirme Enstitüsü» üyesi Prof. Veselin Iljic, «İnanç ve Kültür» bağlantısı üzerinde durdu. İlginç olan bildirilerden biri de Dr.Assen Davidov'a aitti. Bulgar üye, özellikle, «Toplumsal Eylem Biçimi Olarak Kültürün Felsefi Kavramı Üstüne» bazı açıklamalar getirdi: Dr. Davidov'a göre top-

lumu anlamanın kuramsal-dizgesel bir yanı olmak zorundaydı. Bu nedenle, kaçınılmaz bir biçimde toplumu, önce kuramsal - dizgesel bir biçimde anlamak ve açıklamak gerekmekteydi. Ama bu anlama ve açıklama, doğrudan doğruya kendini, kendi yapısında örgütleyen ve yine kendini bu süreçte düşünerek bir dizge olgusuna sokan bir toplumun anlaşılması ve açıklanmasını içeriyordu. Kendi kendini örgütleyen bu dizge, bir «bütünün yansıması», bu yansıma ise, işlevi olan tüm ögeleri bir «bütün» olarak «dizge» oluşturmasıydı. «Kendi kendini tasarımlayıp dışa yansıtan bir dizge» olarak da bu örgütlenme, yalnızca tüm ögelerinden bir tekini alıp, ondan kalkarak, tüm bir dizgeyi, yine bu tek ögenin işlevine göre açıklamak anlamına geliyordu. Bu, bize, bir «bütün»ün bir tek ögesine dayanılarak açıklanması olanağını hazırlamaktaydı. Davidov, bu noktada, bize anahtar olarak, V.A. Lefevre'in Moskova'da, 1965'te rusça olarak basılan *Problems of Systems and Structure Research* adlı yapıtını gösterdi. Böylece, «toplumsal-kültürel ev gerçeği» yalnızca «olgular»dan, «süreçler»den kalkarak bir «nesne yapı» olarak açıklamanın olanaksız olduğunu dile getirdi. Çünkü Dr. Davidov'a göre, «kültür»e bir bütün olarak girebilmek için, «öz» ve «anlam» diyalektik ilişkisini gözönünde bulundurmak gerekmekteydi. Bunun için de, «kuramsal-eleştirel» bir anlam verişle «dünya»yı düşünmek, irdelemek gerekiyordu. Felsefe, ancak, bu çerçevede Hegel ve Marx'tan sonra, «tarihsel evrimleşmenin» ve «anlamın» eleştirel sürecini, «usun» evrimleşmesinin bir «gerçekleşmesi» ve «yüce bir biçimde yapısında içermesi» olarak tasarımlayabilirdi. (Davidov'a göre anahtar yapıt, *E. Judin'in Philosophy in the Contemporary World, Philosophy and Science. Moskova, 1972*, adlı kitabıydı.)

Tüm bu bildirilerin yanısıra Ş. Yenişehirlioğlu: «Ulusal Kültür ve Balkan Ülkelerinde Oynadığı Rol»; E. Özkök: «İslâm Türkiyesinde Bir Kültürel Değişim Değişkeni Olarak Yazının ve Kâtiplerin Rolü»; S. İyi: «Modern Türkiye'de Felsefe»; Prof. C. Despotopoulos (Yun.): «Kültüre ve Özellikle XIX. ve XX. y.y. Yunan Felsefesine İlişkin Bilgiler»; Prof A. Tanase (Rom.): «Modern Kültürel Bilincin Oluşumu Sürecinde Rönesans ve Hümanizma»; Prof. M. Butshvarov (Bul.): «Bulgar Felsefesinin Yeniden Doğuşunun Oluşumunda Kaynaklar ve Ana Çizgiler»; Dr. A. Potaga (Yun.): «Doğal Felsefe: «İki Uyanış Çağının («Revivals») Arasındaki Ara Dönem»; Dr. G. Vladutescu (Rom.): «Dimitrie Cantemir'de Dünyanın Algılanışı»; Dr. G. Papagounos (Yun.): «Felsefe ve Kültür, Aralarındaki İlişki Biçimleri»; Dr. A. Kelessidou - Galanos (Yun.): «Yunan Felsefesinin Güncel Durumu Üzerine Eleştiriler, Düşünceler ve Ulusal Kültüre Kazandırdıkları»; Prof.

E. Moutsopoulos (Yun.): «Fransız Eklektizminin 19. yy. da Yunanistan'daki Uzantıları»; Dr. S. Ghita (Rom.): 19. yy.'da Romanya'da Modern Kültürün Gelişiminde Ortaya Çıkan Sorunların Açıklık Kazanmasında Felsefenin Katkısı»; Dr. L. Latev (Bul.): «Sosyalist Devrimden Sonra Bulgar Felefesi»; Dr. M. Staynova (Bul.); «Osmanlı İmparatorluğunda Kültürel Etkileşimin Başlangıcı»; Dr. V. Dimova (Bul.): «Yeniden Doğuş («Revival») Sürecinde Güney Slav Halklarının Kültürel Kurumları»; Dr. N. Danova, A. Alexieva (Bul.): «Yeniden Doğuş («Revival») Döneminde Bulgar - Yunan Kültür İlişkileri»; Dr. T. Chakarof (Bul.): «Balkan Halkları Arasında Doğal ve Yönlendirilmiş Bir Biçimde Ortaya Çıkan Karşılıklı Kültür Etkileşimi», adlı bildiriler konferansın anayapısını oluşturdular.

Yukarıda adlarını sıraladığımız bilim, felsefe ve kültür adamlarının bildirilerinin konuları oldukça değişik ve oldukça ayrı dönemleri içeriyordu düşünce ve kültür ilişkilerinde. Yalnız, birkaç konuşmacının dışında, genellikle bildiriler tarihsel bir perspektif içinde kaleme alınmıştı. Oysa, bu tarihsel bakış açısının yanısıra, temaların kuramsal bir çaba çerçevesinde de işlenmesi gerekmektedir. Çünkü, tarihsel anlatımı ve çözümlemeyi kuramsal yapının dışına kaydırma, onu büyük bir ölçüde düşüncenin ilişkisinden koparmaktır. Bir başka deyişle, tarihsel anlatımı «vakanüvis»ce bir bakış içinde bırakmamak gerekmektedir.

Buna karşın, İkinci Balkan Ülkeleri Felsefe-Kültür Konferansı, hem konular ve hem de bakış açıları nedeniyle oldukça zengin bir içerik ve yapı kazanmıştır. Bu nedenle, geçen yıl Türkiye Felsefe Kurumu'nun girişimiyle gerçeklik kazanan ve Bulgaristan Felsefe Kurumu'nun bu yılki konferansı düzenlemesiyle sürekliliğe kavuşan bu tür toplantıların önümüzdeki yıllarda da yapılması kültür ve özgürlüğe olumlu katkılar getirecektir.

TÜRKİYE'DE FELSEFENİN ÖYKÜSÜ

ARSLAN KAYNARDAĞ

Türkiye'de felsefe, Tanzimat'a kadar dinsel düşüncenin tam anlamıyla etkisi altındaydı. Medreselerdeki hukuk, mantık ve felsefeyle ilgili çalışmalar Aristoteles'in biçimci düşünce yöntemi uygulanarak yapılıyordu. Ayrıca toplumun çeşitli tabakalarına yansıyan ve daha çok tekkelerden yayılan gizemci bir felsefe vardı. Çeşitli değişiklikler gösteren bu felsefe İslâm düşüncesinin Türk geleneklerine göre yorumlanmasından başka şey değildi. Bir halk felsefesi de vardı ki, Nasrettin Hoca ve halk hikâyeleriyle, atasözlerinde dile getiriliyordu. Bacon, Descartes, Spinoza, Kant vb., gibi Rönesans sonrası filozoflardan hemen hemen kimsenin haberi olmamıştı.

Türklerin, Farabi, İbni Sina, Birunî gibi büyük filozoflarla 10. ve 11. yüzyıllarda felsefeye katkılarda bulunduklarını elbette unutmamak gerekir. Ne var ki, sonradan arada kesin bir kopukluk olmuş, o kültür ile Osmanlı kültürü arasında bağ kurulamamıştır. Ancak 15. yüzyılda yaşayan Şeyh Bedrettin'in düşüncelerinde felsefi bir özellik, bir özgün yön bulunduğu söylenebilir.

Tanzimat'dan önce çoğu matematik ve coğrafya olmak üzere Batıdan yalnız bilimsel kitaplar çevrildi. Antik Yunan sonrası Avrupa felsefesine karşı duyulan ilgi ise Tanzimat'la ortaya çıkacaktır.

Tanzimat'tan sonra medresenin yerini Darülfünun[1] almaya başladı. İlk gazete olarak *Tasvir-i Efkâr* yayın hayatına girdi. Bu gazetenin önemli yararlarından biri Batıdan gelmeye başlayan bilimsel ve felsefi düşünceleri halkın kolaylıkla tanıyabilmesini sağlamasıydı. Ahmet Vefik Paşa'nın Üniversitede verdiği *Hikmet-i Tarih* (Tarih Felsefesi) dersinin özeti bu gazetede yayımlandı.

Felsefe konusunda önce Ziya Paşa'nın J.J. Rousseau'dan yaptığı *Emile* çevirisini görüyoruz. Tanzimat yazar ve düşünürleri-

nin ilgisi hemen hep Fransız devrimini hazırlayan aydınlanma filozoflarına yönelmiş, onlardan çeviriler yapılmaya çalışılmıştır. Bu çeviriler başlangıçta kısa ya da eksikti; önemli kitapların tam olarak çevrilmesi sonraya kaldı.

Tanzimatdaki kültür hareketlerinin öncülerinden Münif Paşa Ansiklopediciler'in 18. yüzyılda Fransa'da yaptığı çalışmalara benzer yayınlar yaptı; dergi çıkardı, okul ve dernek kurdu. Onun *Muhaverat-ı Hikemiye (Felsefe Konuşmaları)* adlı kitabı, ikisi de Fransız olan, Fontenelle ve Fenelon'dan çevirdiği diyaloglardan meydana gelir. Yazarlar bu diyaloglarda, Herakleitos ve Demokritos gibi Yunan filozoflarını konuştururlar.

Tanzimat tarihinin en önemli düşün adamlarından biri de kuşkusuz Ali Suavi'ydi. Türkiye'de ilk felsefe tarihi bilgisini, Ali Suavi kendi gazetesinde *Tarih-i Efkâr*, (Düşüncelerin Tarihi) başlığı altında vermiştir. Bu yazılarda Sokrates - öncesi Yunan felsefecilerinin görüşleri oldukça geniş bir biçimde anlatılır; İslâm felsefesiyle karşılaştırmalar yapılır. İlginç olan şey, Yunanlı felsefeciler anlatılırken, onların hep Batı Anadolu'lu olduklarının, yaşadıkları kentlerin bugünkü adları da verilerek iyice vurgulanmasıdır. Öyle ki, «Stoa» felsefesine dahi Anadolu'dan göçenlerin ön ayak olduklarına işaret edilir. Halikarnas Balıkçısı'nın (Cevat Şakir Kabaağaçlı) yıllarca sonra bu konuda söylediklerini Ali Suavi sanki daha o zaman söylemektedir. Ali Suavi dilde sadeleşmenin öncülerindendi. Terimlerin türkçeleşmesi için ilk çabayı o gösterdi.

Tanzimat döneminde edebiyat yazılarının yanında felsefeye büyük ve sürekli yer veren Ahmet Mithat olmuştur. Ahmet Mithat, Batının tekniğine, bilimine ve felsefesine hayrandı. «Halkın kafasına Acem baskısı eski masal kitaplarındaki saçmalar yerine aydın düşünceler yerleştirmek gerekir,» diyordu. Onda, tanrısızlıktan dinciliğe, maddecilikten ruhçuluğa doğru bir gidiş görülür. Diyebiliriz ki, Türk düşüncesinde Batı felsefesindeki sorunlar üzerinde düşünmeye ilk olarak Ahmet Mithat'la başlanmıştır. O zamana kadar Tanzimat düşünürlerini, Yeni Osmanlıları, Batı felsefesinin yalnız siyasal yönü ilgilendirmişti. Ahmet Mithat'ın ise Batı düşüncesinde değinmediği bir yön kalmamıştır. Fakat bu değinmeler hep yüzeysellikten kurtulamıyor; derinleşemiyordu. Ahmet Mithat'ın yanlış bir biçimde de olsa Schopennauer'i eleştirmek için bir küçük kitap yazdığını bile görmekteyiz. Bu yazar ayrıca, *Tarih-i Hikmet* adındaki kitabıyla küçük bir felsefe tarihi denemesi yapmıştı. Yazılarında idealist felsefeyi gittikçe daha çok tutan Ahmet Mithat'a karşı, Baha Tevfik ve Ahmet Nebil, maddeciliği ve bu arada o günlerde moda olan Buchner'i savundular ve

Buchner'den *Madde ve Kuvvet* adlı kitabı çevirdiler. Bizde ilk felsefe dergisini Baha Tevfik çıkardı. İlk felsefe sözlüğü çalışması da bu dergide görülmektedir. Baha Tevfik aynı zamanda Alfred Fouille'den iki ciltlik *Felsefe Tarihi*'ni çevirmiş daha başka kitaplar yayımlamıştır.

Türkiye'de maddeci felsefenin yanında pozitivist, natüralist felsefenin etkisi de oldukça geniştir. Pozitivist düşünce akımından yana olanlar daha çok Rıza Tevfik'in çıkardığı *Ulum-u İçtimaiye ve İktisadiye* dergisinde yazı yazdılar. Derginin adı bugünkü dilimizle söylersek «Toplum Bilimleri ve Ekonomik Bilimler» oluyor.

Rıza Tevfik, ampirizm ve agnostisizm (bilinemezcilik) yolunda olduğunu söyler. Şair de olan R. Tevfik özel bir lisede bilgikuramı üzerine dersler verirken Batılı düşünürlerden alıntılar yapıyor, sözlerini şiirlerle süslüyordu. Bu dersler basılmıştır.

Bacon'un ve Stuart Mill'in düşüncelerini, Musa Akyiğit'den sonra bizde ilk savunanlar arasında bulunan Rıza Tevfik kendisine «Bacon'un ve Stuart Mill'in öğrencisi» adını vermişti. Makalelerinde «Feylesof» diye imza attığı için «Feylesof Rıza Tevfik» olarak anıldı. Rıza Tevfik'in Abdülhak Hamit'in şiirlerini felsefe açısından yorumlayan bir kitap yazması da ilgi çekicidir.

Pozitivist felsefeye ilk ilgi, daha doğrusu pozitivistlerin Türkiye'ye ilgisi Auguste Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya yazdığı mektupla başlar. Comte bu mektubunda Tanzimat'ı kendi felsefesine göre açıklamaya çalışıyor, tasarladığı büyük insanlık dini için Türkiye'den yararlanmayı düşünüyordu.

Bizde Auguste Comte'un felsefesiyle asıl ilgilenen; bu felsefeye yakınlık gösteren düşünürün ise Ahmet Rıza (1858-1930) olduğunu söylemeliyim.

Birçok yazar ve düşünür arasında maddeci, pozitivist ve natüralist felsefenin çilesini çeken adam ise Beşir Fuad'tır. Bilimdin, Batı-Doğu çatışmasından doğan ruhsal bunalımı ilk olarak o yaşamış; sonunda intihar etmiştir.

Pozitivist felsefe etkisini, Cumhuriyet döneminde de büyük ölçüde gösterecektir. Öyle ki, Atatürk'ün Auguste Comte'a ve pozitivist felsefecilere özel bir ilgi duyduğu anlaşılmaktadır.

1895 yılı felsefenin en önemli kitaplarından birinin çevrilip yayınlandığı tarihtir. Bu tarihte Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni o zamanki adıyla «Mülkiye»yi bitiren genç bir aydın, bilinçli bir girişimle Descartes'ın «Yöntem Üzerine Konuşma» kitabını çevirip yayınladı. Çeviri ilkin pek ilgi çekmediyse de sonraları yeterince değerlendirilmiştir. Descartes'ın bizdeki ilk çeviricisi olan İbrahim Ethem adındaki bu genç, çeviriye yazdığı Önsöz'de «Bilim-

siz felsefe, felsefesiz bilim olmaz,» diyerek önemli noktalar üzerinde duruyor.

Batı felsefe ve edebiyatı konusunda uzun süre ilgiyi çeken yer Fransa olmuştu. Nitekim *Serveti Fünun*'un değerli yazarı Ahmet Şuayip, *Hayat ve Kitaplar* başlığı altında hazırladığı bir dizi yazıda, filozof Taine'in felsefesinden başlayarak bütün 19. yüzyıl Fransız felsefesini çok iyi anlatmaktadır.

Yıllar ilerledikçe Batıya duyulan ilgiler bilim felsefesini de içine alarak gelişti. Matematikçi Salih Zeki, Alexis Bertrand'dan *Felsefe-i İlmiye*'yi daha sonra Henri Poincaré'den *İlmin Kıymeti*'ni çevirecektir. Bunlar bilim felsefesi ve «metodoloji» açısından önemli kitaplardır. İlginçtir ki, *Felsefe-i İlmiye* gibi zor bir kitabın o zaman liselerde okutulması düşünülmüştü.

İşte İstanbul Üniversitesi'ndeki Felsefe Bölümü böyle bir düşünce ortamı içinde açıldı ve derslere başlandı (1900). Bu bölümde felsefeye bağlı olarak, toplumbilim, ruhbilim ve eğitim dersleri de veriliyordu.

Kültür etkinliklerinin daha da canlandığı yıllar, İkinci Meşrutiyet yıllarıdır. Felsefe alanında oldukça planlı ve programlı yayınlar görülür bu yıllarda. Örneğin Hüseyin Cahit Yalçın'ın *Oğlumun Kütüphanesi* başlığı altında yayınladığı bir dizi kitap arasında felsefe çevirileri oldukça büyük bir yer tutar. Felsefe kitapları yalnız İstanbul'da yayınlanmamaktadır o sırada.

Selânik'de de felsefe çalışmaları vardır. Örneğin *Yeni Felsefe* adında bir dergi çıkarılmakta ve felsefe kitapları yayınlanmaktadır. Dergi ve kitaplardaki ana düşünce «Batının bilimden yana akılcı felsefesinin Türk toplum hayatına uygulanması»dır. Selânik her bakımdan önemli bir kentdir o sıralarda. Dilde sadeleşme akımı Selânik'deki *Genç Kalemler* dergisinde yazı yazanların çabasıyla başlamıştır. O akım edebiyatçıların gizlenmez bir dil sorunu ile karşılaştıklarını gösteriyordu. Aynı günlerde felsefecilerin daha çetin dil sorunları vardı. Üniversitedeki hocaların kullandığı felsefe dili, özellikle terimler koyu arapçanın etkisi altındaydı. Bu durumda hiç olmazsa terimlerde bir karara varmak için bir komisyon kurularak çalışmalar yapıldı. Felsefe terimleri kitap halinde yayımlandı. Profesör Ahmet Naim'in, fransızca bir psikoloji kitabından yaptığı çevirinin sonundaki yüz sayfalık sözlük, felsefe dilimizin o sıradaki durumunu yansıtması bakımından çok ilgi çekicidir.

Felsefe yayınları durmadı. İkinci Meşrutiyet döneminde Maarif Nezareti'nin de planlı yayın işine önem verdiği görülmektedir. «Telif ve Tercüme Kütüphanesi» dizisi bu amaçla yayınlanmaya başladı. Dizideki yerli ve yabancı eserler o döneme göre gü-

zel basılarak yayımlanıyor, bunların arasında felsefe kitaplarına da yer veriliyordu. Nitekim yukarda adı geçen Salih Zeki Bey'in felsefe ile ilgili çevirileri bu kitaplar arasında çıkmıştı.

İkinci Meşrutiyet'in felsefe etkinlikleri incelenirken tanınmış Jön Türklerden Dr. Abdullah Cevdet'in yayınlarını gözden geçirmenin yararı vardır. Çıkardığı *İçtihat* dergisiyle uzun yıllar pozitivist, maddeci ve tanrıtanımaz düşünceleri savunan Abdullah Cevdet, felsefe ve toplumbilim konusunda çeviri olan ve olmayan kitaplar da yayımladı. *İçtihadın Kitapları* dizisi olarak çıkarılan bu kitaplar arasında, özellikle Gustave Le Bon'dan ve Voltaire' den yapılan çeviriler dikkati çeker.

Maddeci ve pozitivist düşünce akımları ülkede çoğalıp genişlemeye başlayınca bunlara karşı iki eleştiri kitabının yayımlandığını görüyoruz: 1915'de yayımlanan birincisi, adını «Akıl ve Bilim Karşısında Maddeci Felsefenin Yanlışları» diye çevirebileceğimiz *Huzur-u Akl-ü Fende Maddiyun Meslek-i Delaleti*'dir ve bir zamanlar Üniversitede felsefe dersleri okutan Ahmet Hilmi' nin kitabıdır. Yazar burada «maddeci» dediği Celâl Nuri'nin *Tarih-i İstikbal* (Geleceğin Tarihi) adlı eserini eleştirirken aynı zamanda felsefe tarihindeki birçok düşünüre karşı çıkıyor. Ahmet Hilmi, panteist (tümtanrıcı) felsefeden yana olduğu halde *Hangi Meslek-i Felsefeyi Kabul Etmeliyiz*'de (1913) üniversite gençlerine belli bir görüşün savunulmasından çok, bütün felsefelerdeki en doğru yönleri alarak hareket etmelerini öğütlemekteydi.

İkinci eleştiri kitabı spritualist (ruhçu) İsmail Fennî (Ertuğrul) tarafından kaleme alınan *Maddiyun Mezhebinin İzmihlali*'dir (Maddeci Görüşün Çöküşü) ve 1928'de yayımlanmıştır. Bu kitapda Buchner, Saint Simon, Auguste Comte, Darwin ve Lamarck eleştirilmeye çalışılmaktadır.

Cumhuriyet dönemindeki felsefeye geçmeden önce, 1923'de yayınlanan üçüncü ve önemli bir felsefe eleştirisi kitabına daha değineceğim: *İntikal ve Mülahazalar* (Eleştiriler ve Düşünceler). Mehmet Ali Aynî, çeşitli yerlerde yayınladığı eleştirilerini toplamıştır bu kitapda. İslam felsefesiyle birlikte Arap ve Fransız dillerini iyi bildiği anlaşılan Mehmet Ali Aynî, o döneme göre güçlü bir eleştirmeci, yetenekli bir tartışmacıdır. Kitaptaki eleştiri yazıları arasında Abbé Barbe'dan yapılan *Felsefe Tarihi* çevirisinin ayrıntılı eleştirisi özellikle dikkati çekmektedir. Abbé Barbe'ın *Felsefe Tarihi*, okullardaki ders kitabı gereksinmesini karşılamak için çevrilmişti. Yayımlanan başka bir felsefe tarihi Mehmet Emin (Erişirgil)'in, Üniversite'de verdiği derslerden oluşmaktadır (1920). Üçüncü bir felsefe tarihi daha görülecektir. 1925'de, Paul Janet'den çevrilen bu kitap *Tarih-i Felsefe, Metalip ve Mezahip*

(Felsefe Tarihi, Sorunlar ve Çığırlar) adını taşımaktadır. Bu kitap o zaman Medresede ve Üniversitede okutulmaktaydı.

Çeviriler arttıkça eski genel sözlüklerin yetmediği görülüyor. Yalnız felsefe terimlerini içeren sözlükler aranmaya başlıyor. Nitekim iki felsefe sözlüğü girişimi vardır bu yıllarda. Birini Rıza Tevfik, ötekini İsmail Fennî hazırlamıştı. Rıza Tevfik'in sözlüğünün tamamı basılamadı, Fransızcadan Türkçe'ye olan ikincisi tamam olarak yayımlandı (1928).

Baştan beri sıraladığım felsefe çalışmaları tüm çabalara karşın dar aydın çevreleri içinde kalıyordu. Fakat bizde Ziya Gökalp Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında olduğu kadar, Cumhuriyet'in ilk yıllarında da, düşünceleriyle toplumu büyük ölçüde etkilendi ve adını gittikçe genişleyen geniş bir alana duyurdu. Aslında toplumbilimci olan Ziya Gökalp, yazılarında başta Durkheim olmak üzere birçok Batı felsefecisinden alıntılar yaparak Türkiye'nin sorunlarını inceledi. Bizde bir toplumbilim okulu meydana getiren Gökalp'i, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu vb., izledi.

Cumhuriyet döneminin başlarında özellikle pragmacı felsefeye ilgi duyuldu. William James ve John Dewey'in temsil ettiği bu akım, «gerçeğin uygulama dışında bir ölçüsü yoktur; her varsayımın, her yasanın geçerliği ancak deneme sonunda belli olur,» diyordu. Bu bakımdan, geri kalmışlığının nedenlerini Doğunun gizemci ve metafizik etkilerinde bulan Türk aydınlarının pragmacılığı benimsemesi doğaldı. Mehmet Emin Erişirgil ve Avni Başman'la birlikte pragmacılığı benimseyenler eğitim işlerinde görev aldılar. John Dewey'in kitapları dilimize çevrildiği gibi kendisi de eğitim konusunda rapor vermek üzere Türkiye'ye çağrıldı.

Aynı günlerde Bergson'un sözü edilmeye başladı Türkiye'de. Kimi aydınlarımız, Bergson'un «yaşama atılımı» kuramını içtenlikle savundular. Bu akımın Türkiye'ye gelmesine çeviri ve yazılarıyla Mustafa Şekip Tunç ön ayak oldu. Şekip Tunç daha sonra Freud'ü çevirecek ve Freudçuluğu tanıtacaktır (1926). Her yerde olduğu gibi Türkiye'de de Freud büyük ilgi gördü, birçok kitabı çevrildi.

Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki düşün hareketlerinden biri de Konya'da *Yeni Fikir* dergisini çıkaran Naci Fikret ile Namdar Rahmi Karatay'ın benimsedikleri «enerjetizm» di. Enerjetizm, madde ile hatta ruhla ilgili her şeyi enerji ile açıklıyordu. Pragmacılığa ve enerjetizme karşı olanların başında ise Mehmet İzzet vardı ve felsefi idealizmi savunuyordu. Bu profesör ve onun asistanı olan Orhan Sadettin, Üniversitede felsefe tarihi dersleri okuttular; Karl Vorlander'in üç ciltlik *Felsefe Tarihi*'ni çevirdiler.

Her yeni felsefe ve bilim akımı artık oldukça hızlı biçimde Türkiye'ye gelmeye başladı. Nitekim Einstein'in «görelilik kuramı» nın Avrupa'da açıklanmasından sonra bu konuda bizde de kitap çıkması gecikmedi. Einstein kuramına ilişkin ilk iki kitabımız 1922 ve 1925 tarihlerini taşımaktadır.

1928'de latin yazısının kabulü ile Türk eğitiminde olduğu kadar düşünce ve yayın hayatında da yepyeni bir döneme girildi. Kısa alışma süresinden sonra, gazete, dergi ve kitaplar daha çok yayımlanıp daha çok kimselerce okunmaya başladı.

1930'da dil devrimi başlayınca Türk dilinin dünyadaki en zengin dillerden biri olduğunu söyleyen Atatürk, dilimizin bilinçle işlenmesi gerektiğini belirtti. «Ülkesini, bağımsızlığını korumasını bilen Türk ulusu, dilini de yabancı dillerin boyunduruğundan kurtarmalıydı.» Dil devrimi Atatürk'ün üzerinde en çok durduğu devrim oldu.

1933 yılında da üniversite reformu yapıldı. Eski üniversitenin yerine yeni bir üniversite kuruldu. O zamanın Milli Eğitim Bakanı bu yenileştirmenin gerekçesini açıklarken şöyle diyordu: «Üniversite devrimlerle ilgilenmemiştir. Yazı devrimi, dilde yenileşme, yeni tarih düşüncesi bütün yurdu sararken üniversite aldırmazlık içindeydi.» Demek ki yeni üniversitenin kadroları devrimci olacaktı. Bu bağlam içinde üniversitedeki felsefe öğreniminin ne gibi değişiklikler gösterdiğine bakalım:

1933'de felsefe bölümünde biri doçent öteki ikisi asistan üç felsefeci göreve başlıyordu. Doçentin adı Hilmi Ziya Ülken, asistanların adları Macit Gökberk ve Halil Vehbi Eralp'tı.

Hilmi Ziya'nın *Umumi İçtimaiyat* (Genel Toplumbilim) ve *Türk Tefekkür Tarihi* kitaplarını gören Atatürk onu Ankara'ya çağırarak konuşmuş, araştırma yapması için Almanya'ya göndereceğini, dönüşünde Üniversite'ye «Türk Düşüncesi Tarihi Kürsüsü»ne atanacağını bildirmişti. Bir yıl kadar Almanya'da kaldıktan sonra yurda dönen Hilmi Ziya büyük bir hevesle derslerine başladı.

Hilmi Ziya ve Macit Gökberk'in Üniversite'deki çalışmaları iyi bir gelişme gösterecek, önemli eserler vereceklerdir. Onların bu çalışmalarına daha sonra değineceğim.

Fransa'da iyi bir felsefe öğrenimi gören Vehbi Eralp genel felsefe ve mantık dersleri verdi. Alfred Veber'in *Felsefe Tarihi*'ni çevirdi. Almanya'da felsefe öğrenimini yeni tamamlayan Mazhar Şevket İpşiroğlu'nun sanat tarihi ve estetik kürsüsüne atanmasıyla kadro tamamlanıyordu.

Üniversite Felsefe Bölümü'nde 1933 yılının en önemli olayı Almanya'dan çağrılan ünlü bilimsel felsefe profesörü Hans

Reichenbach'ın gelmesidir. Reichenbach'ın asistanlığını ve çevirmenliğini Nusret Hızır yaptı. Alman felsefeci, doğa bilimleri ile felsefe arasında bağ kurulmasından yanaydı. Bu amaçla bir de dernek kurdu. Ne var ki, İstanbul'da beş yıl kalan Reichenbach, beklenildiği kadar verimli olamadı. Yalnızca *Lojistik* adlı eseri çevrilebildi o yıllarda. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* adlı önemli kitabının çevrilmesi için 1980 yılını beklemek gerekti.

Ülkenin kültür hayatında görülen canlılığa ve devrimci ortama az yukarıda değinilmişti. Bu ortamda iki önemli dizinin yayınlanmaya başladığı görülmektedir: Birinci diziyi Milli Eğitim Bakanlığı yayımlıyordu. Aslında devlet, Meşrutiyet yıllarında da bilim, felsefe ve kültür yayımına önem vermişti.

Daha Cumhuriyet ilân edilmeden Ankara Büyük Millet Meclisi Hükûmeti'nin Eğitim Bakanlığı, birçok konuda, bu arada felsefe konusunda da kitaplar yayımlamıştı. Bunlardan çoğu birkaç çeviri dışında felsefeci Namdar Rahmi'nin kitaplarıydı. Üniversitede felsefe tarihi dersleri veren M. Emin Erişirgil'in *Kant ve Felsefesi* adlı kitabı da bu yayınlar arasında çıktı.

1934'de yayımına başlanan dizi *Lise Felsefe Derslerine Yardımcı Kitaplar* başlığını taşıyordu. Gerçekten hepsi de felsefeyle ilgiliydi bunların ve yalnızca ikisi çeviriydi. Spinoza, Leibnitz, Kant, Berkeley'den olduğu kadar, Bergson, Ernst Mach, Bertrand Russell gibi oldukça yeni felsefecilerden de çeviriler yapılarak yayınlanmıştı ayrıca. Dizi 19 kitaptan oluşuyordu.

İstanbul Felsefe Bölümü yeni düzenlenmeden sonra bir süre pek az yayın yaptı. Fakültenin ortak süreli yayını olan *Edebiyat Fakültesi Mecmuası* ise artık çıkmıyordu.

Bakanlığın ve Üniversitenin dışında da felsefe ile ilgili yayınlara önem veren yayıncılar görüldü. Bu bakımdan, Haydar Rıfat'ın yönetimindeki *Dün ve Yarın* çeviri dizisinin (1934) üzerinde biraz durmak gerekiyor. Elliye yakın kitabı içine alan bu dizide, Herakleitos, Aristoteles, Young, Heidegger gibi felsefecilerin eserleri yanında Lenin, Kautski, Stalin, Buharin, Kropotkin gibi düşünür ve yazarların siyasal ve toplumsal konulu eserleri yer alıyordu. Dizideki kitaplardan anlaşılacağı gibi, o yıllarda Türkiye'de, her çeşit dünya görüşünün yer aldığı kitaplar rahatlıkla basılıp satılabilmekteydi.

Yeni bir üniversitenin özellikle dil ve tarih çalışmaları için yararlı olacağı düşünülerek Ankara'da Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi kuruldu. Çok geçmeden bu fakültenin felsefe bölümü açıldı. Bu fakültenin bölümlerine genç ve yetenekli profesörler atandı. Bugünkü felsefeci kuşaklarının yetişmesinde büyük emeği geçen; günümüz Türk felsefesini âdeta biçimleyecek ölçüde etkili

olan ve hayranlık uyandıran Nusret Hızır, Felsefe Bölümüne verildi. Fransa'dan, Descartes uzmanı Lacombe, hoca olarak getirildi. Gelişen dil devrimi ve Cumhuriyetle birlikte oluşan yeni kavramlar felsefe dilinin yeniden ele alınmasını gerekli kıldı. 1938' den sonra da TDK ve Tarih Kurumu çalışmalarına devam etti.

1939'da çok önemli bir şey oldu : Hasan Âli Yücel milli eğitim bakanlığına getirildi. Felsefeciydi Hasan Âli Yücel bu konuda çalışmaları vardı. Gerçi Emrullah Efendi gibi felsefeci sayılabilecek kültürlü bir milli eğitim bakanı Osmanlı döneminde de görülmüştü. O da elinden geldiği kadar hizmet etmişti ülkenin eğitimine ve kültürüne. Liselere felsefe dersleri onun zamanında konmuştu. Ama Hasan Âli Yücel'in bakan olmasıyla eğitim ve kültürün her alanında bu arada felsefede yeni ve bereketli bir dönem başladı. Klasiklerden çeviriler düzenli ve özenli biçimde çıkmaya başladı. 1940'da başlayan bu dizi, 1946'ya kadar gittikçe artan sayılarda felsefe kitabını içeriyordu. Bakanlığın yayınları 1946'dan sonra yavaşladı. 1950'den sonra tüm niteliklerini yitirdi. 1940'larda görülen yayın hareketi kültürün, millet sevgisi ile birlikte humanist temellere dayandırılmasını amaçlamıştı.

Felsefe terimleri sorunu bu çeviri etkinliği içinde yeniden gündeme geldi. Çok geçmeden Türk Dil Kurumu *Felsefe ve Gramer Terimleri*'ni yayımladı. Bunu vakitsiz bir oldu bitti gibi gören İstanbul Üniversitesi bir süre bu terimlere ilgisiz kaldı, hatta direndi. Ama pek fazla sürmedi bu direnme, İstanbul Felsefe Bölümü bu terimlerin kullanılmasının yerinde olacağına karar verdi. Bundan sonra başta Macit Gökberk olmak üzere bölümün bütün öğretim üyeleri dilde özleşmenin öncülüğünü ele aldılar. Onların arkasından, denemeci eleştirmeci, bilim adamı, birçok kimsenin öztürkçeyi ve yeni felsefe terimlerini severek, benimseyerek kullandığı görüldü. Örneğin Nurullah Ataç gibi etkili bir eleştirmeci ve denemeci Türkçenin özleşmesi ve yeni terimlerin yerleşmesi uğrunda büyük bir savaş verdi. Yıllardır süren felsefe dili sorunu çözümlenme yoluna girmişti artık.

Çok partili döneme geçildikten sonra 1950'de yeni bir partinin yönetimi ele alması, bir takım kimselerin devleti âlet ederek devrimlere karşı gelmesine neden olduysa da, dilde özleşme çalışmaları azalmadı, tersine daha da arttı. Dilin felsefe yapmaktaki önemini çok iyi anlayan felsefeciler özleşmeye var güçleriyle sahip çıktılar.

Şimdi biraz geriye dönüyorum: 1936 yılında İstanbul Üniversitesi'ne tanınmış bir Alman felsefeci daha geldi. Ernst Von Aster adındaki bu felsefe tarihçisi Almanya'yı, Nazi baskısı yüzünden terk etmişti.

Von Aster gelişinden 1948'de ölümüne dek, felsefe tarihi dersleri verdi; seminerler yaptı. Bu profesörün verdiği derslerden oluşan üç kitap yayımlandı: *Felsefe Tarihi, Bilgi Teorisi ve Mantık, Hukuk Felsefesi Dersleri,* Almanya'daki Yeni-Kantçı görüşün temsilcisi olan Von Aster, bizde, bu görüşünden çok, felsefe tarihindeki açık ve yan tutmaz durumuyla etkili oldu. Von Aster'in derslerinden yetişen öğrenciler, liselerimizde uzun süre felsefe öğretmenliği yaptılar. Aster derslerinde, felsefenin ayrı ayrı bilim dalları arasındaki birleştirici işlevi üzerinde duruyor, bilimlerin işinin bittiği yerde felsefenin işi başlar, diyordu. Felsefenin en önemli işi bilimlerin yöntemlerini denetlemekti. Aster'e göre «felsefenin nasıl bilimleri birleştiren bir işlevi varsa, değişik milli görüşleri birleştiren bir işlevi de olmalıydı.» Von Aster üniversitede İslâm felsefesinin de bir yeri olmasını istedi. İslâm felsefesi kürsüsü, profesörlüğe yükseltilen Hilmi Ziya Ülken'e verildi. Ülken bu kürsüde verdiği dersleri yayımladı: *İslâm Düşüncesi.* Ülken, Felsefe Bölümü'nde yalnız İslâm felsefesi dersleri değil, çeşitli zamanlarda toplumbilimden ahlaka, bilgikuramından sanat felsefesine kadar değişik konularda dersler verdi. Değinmediği konu kalmadı. Kitaplar çıkardı arka arkaya, gazete ve dergilerde yazılar yazdı. Onun kendine özgü bir felsefe sistemi kurma çabası içinde olduğu görülüyordu. Bir ömür verdi buna. Belki tutarlı ve derinlemesine bir felsefi görüş koyamadı ortaya. Ama yine de, onun çalışmalarına saygı duymak gerekiyor. Yazılarında, felsefe çalışması yapacaklar için büyük bir malzeme bolluğu var. Onun özellikle *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, Türk Tefekkür Tarihi, Yirminci Asır Filozofları, Mantık Tarihi, İslam Düşüncesi, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* gibi kitapları her zaman başvurulacak değerli eserlerdir.

İstanbul'da felsefe tarihi derslerini Aster'den sonra uzun süre onun doçenti ve çeviricisi olan Macit Gökberk verdi. Gökberk ayrıca yaptığı seminerlerde dil felsefesi ile birlikte çeşitli sorunlar üzerinde durdu. Verdiği derslerden oluşan *Felsefe Tarihi* kitabını yayınladı.

Burada başka bir Alman profesörden, Valter Kranz'dan söz etmeliyim. Kranz Eski Yunanca uzmanı olduğu ve Yunan felsefesini iyi bildiği için 1945-50 yılları arasında Antik Felsefe derslerini o verdi; bu alanda yararlı ve etkili oldu. Kranz'ın, *Antik Felsefe* dersleri yayınlandı.

İstanbul Felsefe Bölümü'ne 1950'lerde iki Alman profesörü daha ders vermek üzere geldiler: Heinz Heimsoeth ve Joachim Ritter. Tanınmış Kant araştırıcısı Heinz Heimsoeth'un 1950-51 deki dersleri aydınlanma ve Kant felsefesi konusundaydı. Bu

dersleri çevirip yayınlayan Takiyettin Mengüşoğlu, yazdığı Önsöz'de şöyle der (1967): «Kant'ın uğraştığı birçok sorunlar bizim bugünkü hayatımızda, Doğululuktan gelen yanlışların kaynağı olarak sürüp gitmektedir. Örneğin kavramcılık bunlardan biridir. Kant kavramcılıkla çarpışmış, insan aklının bu alandaki sınırlarını göstermiştir. İnsandan kavram üretmesi değil, insan olması beklenir. Bu bakımdan Kant'ı felsefî antropolojinin kurucusu sayabiliriz.» Heimsoeth'un Türkiye'de *Ahlâk Denen Bilmece* (1957) ve *Felsefenin Temel Disiplinleri* (1952) adlı iki kitabı daha çevrildi. J. Ritter varoluşçuluk felsefesinde uzmanlaşmıştı. Derslerinde daha çok bu konuya ağırlık verdi. Derslerini doçenti Hüseyin Batuhan çeviriyordu. Ritter *Varoluş Felsefesi* konusunda bir konferans da verdi (1954). Batıda Husserl'in başlattığı fenomenoloji ve felsefi antropoloji akımlarını Türkiye'ye, Takiyettin Mengüşoğlu tanıttı ve onun İstanbul'da verdiği derslerin ağırlık noktasını bu anlayışlar oluşturdu. Mengüşoğlu bu görüşlerle ilgili olarak Max Scheler'den *İnsanın Kosmosdaki Yeri*'ni çevirdi ve *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*'ni yazdı. Daha sonra yazdığı *Felsefeye Giriş*'de Almanya'dayken derslerini izlediği Nicolai Hartmann'ın yeni ontoloji felsefesine yer verdi ve Türkiye'nin kültür sorunlarına değindi.

Fenomenoloji ve felsefi antropoloji artık uzun süre İstanbul Felsefe Bölümünün gündeminde kalacaktır. Nitekim bu bölümün yayınladığı *Felsefe Arkivi* dergisinin değişik sayılarında adı geçen akımlara ilişkin çok yazı çıktı.

Nermi Uygur da felsefeye fenomenoloji ile başladı. Bir ara Russell üzerinde duran Uygur, dil felsefesinden yaşama felsefesine kadar uzayan bir çalışma içine girdi. Felsefe yanında deneme yazılarında da başarılı oldu. Denemelerini *Güneşle* adlı kitapda topladı, daha sonra *İnsan Açısından Edebiyat*'ı yayımladı (1969). Nermi Uygur'un bence en ilginç eseri *Türk Felsefesinin Boyutları*'dır. Kendisi bu kitap için «Türkiye'de felsefenin geleceğine ilişkin aykırı düşünceler» diyor.

Dil, ahlâk ve fenomenoloji konusunda çalışma yapanlar arasında Bedia Akarsu da var. Akarsu, *Max Scheler'de Kişilik Problemi*'ni 1962'de yayımladı. *Ahlâk Öğretileri* 1970'de, *Çağdaş Felsefe* 1979'da çıktı. Bedia Akarsu aynı zamanda *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nü hazırlayarak, terim alanındaki en önemli çalışmayı yaptı. Böylece, felsefe dilindeki güç bir sorunun yıllar süren çalışmalardan sonra ulaştığı olumlu sonuç ortaya konuyordu. Bu sözlük ile felsefe yazılarının dilinde bir birlik sağlanabilecekti.

İstanbul'da Husserl'in fenomenolojisi ile en son ilgilenen öğretim üyesi Önay Sözer oldu. *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi*

ve Nesnelerin Varlığı'm yayımladı 1976'da. Daha sonra *Encyclopaedia Britannica*'daki *Fenomenoloji* maddesini çevirdi (1980). Husserl bu maddede kendi fenomenoloji felsefesini özetlemişti. Sözer'in 1981'de yayınlanan kitabı «Dil-Tarih İlişkisi Üzerine Bir İnceleme» idi. *Anlayan Tarih* adını taşıyan bu kitapda Sözer, ulusların düşünme biçimleriyle dilleri ve tarihleri arasındaki ilişkiyi inceledi. Bu arada N. Hızır'ın yazılarının yıllardır beklenen derlenmesinin de gerçekleştiğini söylemeliyim: *Felsefe Yazıları* (1976).

Türkiye'deki felsefe evriminin gözden geçirildiği böyle bir yazıda sanat felsefesi (estetik) konusunda yapılan çalışmalara da değinilmelidir:

Üniversitelerimizdeki sanat felsefesi, estetik dersleri oldukça eskidir. H. Suphi Tanrıöver ve İ. Hakkı Baltacıoğlu ile başlayan estetik derslerini Suut Kemal Yetkin ve Mazhar Şevket İpşiroğlu sürdürdü. Bugün İstanbul Felsefe Bölümünde bu dersler «Sistematik Felsefe Kürsüsü»ne bağlıdır ve İsmail Tunalı'nın yönetiminde verilmektedir. Çağdaş resmi felsefe açısından inceleyen İsmail Tunalı, Grek estetiği, Benedetto Croce ve Marksçı estetiğe ilişkin araştırmalar yaptı; bu konularda kitaplar yazdı. Aynı kürsüde Necla Arat estetik ve genel felsefe konusunda çalışmalar yapıyor. Necla Arat yeni Kantcı E. Cassirer'in önemli kitabı *İnsan Üstüne Deneme*'yi çevirdi (1980). Öğretime estetik ile başlayan İpşiroğlu ise giderek daha çok sanat tarihine yöneldi ve bu konuda değerli eserler verdi. Onun özellikle Sebahattin Eyüboğlu ile birlikte yaptığı incelemeler sanat tarihimizde çığır açacak niteliktedir.

Suut Kemal Yetkin'e gelince, o derslerini İstanbul'dan sonra Ankara İlahiyat Fakültesi ile Eğitim Fakültesi ve Hacettepe Üniversitesi'nde verdi. *Estetik Doktrinler*'i 1972'de, *Estetik ve Ana Sorunlar*'ı 1979'da yayınladı. İtalya'da sanat felsefesi konusunda doktora yapan Bedrettin Cömert'i, ölümünden kısa süre önce yanına asistan olarak almıştı. Yetenekli bir estetikçi ve iyi bir eleştirmeci olan Bedrettin Cömert çok kısa süren hayatında önemli ve örnek çalışmalar yaptı.

İstanbul ve Ankara'daki iki üniversiteden sonra Ortadoğu Teknik Üniversitesi ve Hacettepe Üniversitesi kurulmuştu. Bu üniversitelerde de felsefe dersleri verilmeye başladı. Orta Doğu Teknik Üniversitesi'ndeki dersler İngilizce olarak veriliyor. Hacettepe Üniversitesi'ndeki felsefe dersleri öteki üniversitelerdeki gibi lisans düzeyinde değil, doktora düzeyinde yapılmakta. Yani liselere öğretmen yetiştirmek amacı güdülmüyor. Felsefe doktorası için bir bilim dalında uzman olmak koşulu aranıyor.

Bu yerlerden başka ülkemizde, hukuk, iktisat ve siyasal bilimler fakültelerinin hepsinde felsefe dersleri okutulmakta ve felsefeye ilişkin yayımlar yapılmaktadır. Örneğin Kant'ın Türkçeye çevrilen ilk kitabını Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi yayınladı: *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme* (1960).

Bütün bu çabaların sonucu, bizdeki felsefe öğrenimi yayımlarındaki düzeyin epeyce yükseldiği görülmektedir. Nitekim Hacettepe Üniversitesi son zamanlarda çok yararlı bir yayın çalışması planlamıştır. Bu plana göre felsefe tarihinde adı geçen belli başlı ana kitaplar Türkçeye çevrilip dizi halinde yayımlanacaktır. Dizinin ilk kitabı olarak Davide Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma,* ikinci kitabı olarak da *Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi* çok özenli bir biçimde hazırlanıp bastırılmıştır. Dizideki kitapların önemli özelliği çeviri ile birlikte, yabancı dildeki ana metnin de verilmesi ve çeviriyi bir kişi değil yetkili birkaç çevirmenin birlikte yapmasıdır. Planlanan böyle bir dizi, bu tür bir takım çalışması, kanımca, ülkemizdeki felsefe etkinliklerinde, önemli bir aşamaya gelindiğinin göstergesidir. Çünkü uzun süreden beri üniversitelerimizin felsefe bölümleri verimsizlikle hatta tembellikle suçlanıyor, eleştiriliyordu. Biraz sonra Türk Felsefe Kurumu'ndan söz ederken değineceğim gibi bu eleştirileri felsefecilerin kendileri de yapmaktalar.

Felsefe konusunda üniversitelerin dışında çalışmalar da var. Bu alanda bir iki ad üzerinde duracağım. İlkin Afşar Timuçin'in adını anmak istiyorum. Timuçin'in uzun süre çıkardığı *Felsefe* dergisi, *Aristo* ve *Descartes* konusundaki kitapları L. Goldman' dan yaptığı çeviriler, felsefenin Türkiyedeki yayılma alanını genişletmiştir. Üniversite dışında felsefe çalışmaları yapanlar arasında Orhan Hançerlioğlu'nun da belli bir yer aldığı görülmektedir. Daha önce Cemil Sena Ongun'un başladığı yolda etkinlik gösteren Orhan Hançerlioğlu önce öykü ve romanlarıyla tanındı, daha sonra felsefe alanına yöneldi, *Düşünce Tarihi, Felsefe Ansiklopedisi* ve *İnanç Sözlüğü*'nü yazdı. Bunlar genel kültür edinmek isteyenlerle felsefeye başlayanların işine yarayacak nitelikte kitaplar. Varoluşçuluk ve Marksçı felsefenin Türkiye'deki durumuna geçmeden önce, İstanbul Üniversitesi'nde yapılan felsefeye ilişkin tezlere değinmek istiyorum:

Bizde ilk felsefe doktorunun Orhan Sadettin olduğu söylenir. Üniversitede 1920'lerde öğretim görevlisi olarak bulunan Orhan Sadettin'in tez konusu kesinlikle bilinmiyor. Büyük olasılıkla felsefe tarihinde yöntem konusundaydı. 1933 ile 1973 arası doktoraları için bir liste bulunuyor elimde. Liste, Edebiyat Fakültesinin bütün bölümlerini kapsıyor. 1933-46 arasında bütün fakültede

15 kişi doktor olmuş, yalnız biri felsefeci: Ziya Somar. (Z. Somar, daha sonra *Bergson* adlı kitabıyla, çevrileriyle dikkati çekti). 1947-53 arasında doktor olan 186 kişiden ise 15 tanesi felsefeci. Az mı çok mu, değerlendirmeyi size bırakıyorum. Vaktiyle psikoloji Profesörü Peters şöyle demişti: «Öğrencilerin geldikleri çevrelerde, düşün çalışmalarını değerlendirme, düşün ilgisi henüz pek çok eksiktir. Okul (üniversite) onlara eksik olanı vermiyor, bir şeyler öğretiyor ama, öğretilenleri işlemek, bunların üzerinde düşündürmek yok. Öğrencilerin çoğu üniversiteyi lisenin bir uzantısı olarak görüyor.» Bu durumda elbette doktora sayısı düşük olur. Von Aster'in öğrencilerinden iki kişi doktora yapabilmiş. O günden bugüne 15 felsefe doktoru, hepsi bu kadar.

Lisans tezlerine gelince kuşkusuz bunların sayısı çoktur. Ne var ki bitirme tezleridir bunlar, derinlemesine araştırmayı içermez. Fakat yine de aralarında önemli sayılacaklar vardır. Bunların hiç olmazsa bir listesi yayımlansa iyi olur.

Varoluşculuk (egzistansiyalizm) Türkiye'ye Jean-Paul Sartre'ın kitapları ve öteki eserleriyle geldi. 1945 ile 1950 arasında Fransa'yı büyük ölçüde etkileyen Sartre'ın çalışmaları bizde nerdeyse günü gününe izlendi. Yeni bir insan ve özgürlük felsefesi getiren, edebiyata öteki felsefe görüşlerinden daha yakın olan Sartre'ın varoluşçuluğu aydınlarımızın büyük ölçüde ilgisini çekti. Sartre ve Simon de Beauvoir'ın eserlerinin çoğu dilimize çevrildi.

Varoluşçuluk bu denli güncelleşince Kirkeggard, Heidegger, Jaspers gibi felsefecilerin varoluşcu görüşlerine ilgi duyulmaya başlandı.

Türkiye'deki Marksçılık ve tarihsel maddecilik akımına geçiyorum:

Bizdeki kimi felsefe çevreleri, uzun süre, sanki yeryüzünde bu akım, böyle bir felsefe yokmuş gibi davranmışlar «diyalektik» sözcüğünü bile söylemekten çekinmişlerdir. Oysa Türkiye'de tarihsel ve diyalektik maddecilik konusundaki çalışmaların başlangıcı oldukça eskiye uzanır. Kerim Sadi, Sadrettin Celâl vb. yazarların ele alıp tanıttıkları Marksçılık konusunda daha sonra başkaları birçok kitap ve yazı yazdılar; dergiler çıkardılar. Ne var ki, Marx ve Engels'in ana kitapları 1961 Anayasasından sonra çevrilebilmiş, bu çeviri etkinliği 1980'e dek oldukça yoğun biçimde sürmüştür. Lukacs, Garaudy, Lefebvre, A. Schaff, Althusser gibi gündeş marksistlere kadar birçok felsefecinin kitapları bu yıllarda okuyucunun yararlanmasına sunulabilmiştir. Georges Politzer'in *Felsefenin Başlangıç İlkeleri* ve *Felsefenin Temel İlkeleri* çevrilip yayınlanmıştır. Marksist sanat felsefesiyle yabancılaşma kuramının yazarlarımızla sanatçılarımızın büyük ölçüde ilgisini çektiğini

söylemeliyim. Ayrıca Selâhattin Hilâv ve Sencer Divitcioğlu gibi düşünürler Marksçılıktaki «Asya tipi üretim tarzı» kavramını açıklamak için çalışmalar yaptılar. Burada Sencer Divitçioğlu'nun *Asya Tipi Üretim Tarzı* ile *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı İmparatorluğu* adlı eserlerini anmak isterim.

Diyalektik, kavram olarak eski Yunandan bu yana birçok filozofta görülmekte ve bir düşünce yöntemi olarak Herakleitos'daki biçimiyle ilgi çekmektedir. Bizde de az yazı yazılmamıştır diyalektik için. Selâhattin Hilâv'ın *Diyalektik Düşüncenin Tarihi* (1966) bu konuda yazılmış önemli bir kitaptır. (Hilâv'ın üç baskı yapan *Felsefe El Kitabı*'nı da burada analım.) Daha önce bu konuda yayımlanan kitaplar çeviriydi. Diyalektiğe ilişkin son çeviri L. Goldmann'un kitabıdır: *Diyalektik Araştırmalar* (1976). Füsun Akatlı (Altıok)'nın *Niçin Diyalektik?*'ine gelince bu kitap, diyalektik yanında felsefenin öteki konularına da değinen bir deneme kitabıdır. Diyalektik ile ilgilenenlere son olarak bir makalenin sözünü edeceğim: *Çeşitli Diyalektik Kavramları, Metot ve Görüş* başlığını taşıyan bu makale 1974'de *Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Dergisi*'nde çıktı ve Ioanna Kuçuradi yazdı. Yazar bu makalesinde, düşünce tarihi boyunca Platon ve Aristoteles'ten bu yana, diyalektik sözcüğüne verilen anlamlar üzerinde durmakta bunlar arasındaki ilişkiyi ortaya koymak istemektedir. Ona göre bu sözcüğü kimin, ne anlamda kullandığı belli olmadıkça kavram karışıklığı olacaktır. Kuçuradi genelde haklı. Ama ben de diyeceğim ki, maddeci diyalektik açık bir kavramdır, onun anlamında bir karışıklık söz konusu olamaz.

Felsefeler durmuyor, yorumlar bitmiyor: Marksçılığa yeni bir yorum getiren Herbert Marcuse'ün felsefesi 1960'larda Avrupa'da büyük etki yapmıştı. Devrimci öğrenci hareketleri onun görüşlerine yakınlık gösterdi, sözlerini slogan olarak kullandı. «Hipi»lik dediğimiz bir yaşama felsefesi ondan kaynaklandığını öne sürdü. Özellikle gençlerin çok derecede ilgi duyduğu Herbert Marcuse'ün kitapları kısa zamanda dilimize çevrildi. Marcuse'ün ve öteki yeni düşün adamlarının görüşlerini tanıtan güzel bir kitap da yayımlandı (1979). *Yeni Düşün Adamları*'nı o zamanki Milli Eğitim Bakanlığı çıkardı. Kitap İngiliz televizyonunun felsefe konusundaki 15 programlık bir dizisini içeriyordu.

Yazımda baştan beri bizdeki felsefe akımlarının sözünü ettim, üniversitelerdeki felsefe bölümlerinin serüvenini anlattım. Felsefenin öyküsü yine de bitmedi. Üç «felsefe cemiyeti» denemesi olmuştur Türkiye'de, bugün de bir «Felsefe Kurumu» var; onları da anlatmalıyım:

Felsefe, üniversitelerde, okullarda, hatta kitaplarda kaldıkça,

etkisinden kaybettiği gibi yozlaşabiliyor da. Giderek yararsız, ya da lüks bir şey gibi gözükmeye başlıyor. Böyle durumlarda felsefenin kendini savunması güçleşiyor. O başkalarını eleştireceği yerde herkes onu eleştirmeye başlıyor. Bu nedenle felsefeciler seslerini daha geniş bir alanda duyurmak, felsefenin işlevini belli etmek istemişlerdir. Aynı amaçla felsefe cemiyeti kurmayı düşündüler. İlk Felsefe Cemiyeti 1927 yılında kuruldu. Cemiyete katılanların bir de dergisi vardı: *Felsefe ve İçtimaiyat Dergisi.*

Bu dergi aynı zamanda Cumhuriyet dönemi gençliğinin felsefede ilk ortak çalışmasıdır. Felsefe Cemiyeti'nde birkaç kez toplanan bu gençler, bildiriler okumuşlar, ortaya koydukları sorunları halka açık olarak tartışmışlardır. Başta oldukça hızlı giden çalışmalar, yazık ki sonradan yavaşladı ve *Cemiyet* kapandı.

Felsefe Cemiyeti ikinci kez Mustafa Şekip Tunç'un başkanlığında 1931'de kuruldu. Gene tartışmalı toplantılar yapılıyor, Peyami Safa'dan İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'na, Ahmet Hamdi Başar'dan Ahmet Ağaoğlu'na kadar o dönemde Türk düşün hayatında etkili olmuş kimseler çeşitli felsefe konularında hazırladıkları bildirileri okuyorlardı. Yayın organı bu kez, Hilmi Ziya Ülken'in çıkardığı *Felsefe Yıllığı*'ydı. Bu ikinci cemiyetin çalışmaları 1933'e dek sürdü. Hilmi Ziya Ülken 1934'deki yeni bir cemiyet girişiminden söz ediyor. Girişim yazık ki, bir yangın yüzünden, daha başlamadan bitmiş. Bütün belgeler yanmış.

Türkiye'nin çoktan beri gereksinmesini duyduğu Felsefe Kurumu'nun çalışmaya başlayabilmesi için 1974 yılını beklemek gerekmiştir. Başkan Ioanna Kuçuradi Kurum'un amacını şöyle belirtiyor: «Felsefeyi dar akademik çevrelerin dışına çıkarmak, ülkenin sorunlarına eğilen ve toplumsal yaşamın gerçek gereksinmelerine karşılık veren bir uğraş haline getirmek.» Türk Felsefe Kurumu'nun etkinlikleri bugüne dek aralıksız sürdü. Kurum 1974 ve 1975 yıllarında üç seminer düzenledi. Ülkemizdeki bilgisel ve toplumsal sorunlar, felsefe öğretimi ve eğitiminin bugünkü durumu, bizdeki tarih öğretimi ve eğitimi, felsefi bakışla ele alınıp değerlendirildi, önerilerde bulunuldu. İzleyebildiğim kadarıyla daha sonra şu etkinlikleri oldu Türk Felsefe Kurumu'nun: 1978'de «Özgürlük Sorunu ve Türkiye», «Türkiye'de Felsefenin Dünü, Bugünü, Yarını», «İnsan Haklarının Felsefi Temelleri». 1981'de de «Çeviri Değerlendirmesi» ve «Hegel'in 150. Ölüm Yıldönümü» dolayısıyla iki açık oturum. İlk üç seminerin tutanakları yayımlandı. Tutanakları okuduğumuzda edindiğimiz ilk izlenim, felsefecilerimizin topluma hesap verme çabası içinde olduklarıdır. Ve çok önemli bir şey, felsefecilerimizin seminerlerde kendilerini kıyasıya diyebileceğim bir biçimde eleştirmiş olmalarıdır. Bu arada,

mantık, felsefe tarihi, metodolojinin gereksizliği gibi düşünceleri öne sürenler olmuşsa da genel belirlemeler ve öneriler açısından sonuç çok olumludur. Konuşmalarda fazla akademizme kaçmadan üstün bir düzeye erişilmiş ve bu düzey seminerlerin sonuna kadar korunabilmiştir. Bu konuya değinmişken bir öneride bulunmak istiyorum, belki yararlı olur: Kurum bir yıllık çıkarırsa bir bakıma yayın sorununu çözümleyecek aynı zamanda bütün etkinliklerini gecikmeden ve düzenli olarak açıklayabilecektir. Türk Felsefe Kurumu Uluslararası toplantılara temsilci göndermekte ve yurt dışındaki felsefe etkinliklerine katılmaktadır.

Türkiye'de felsefenin öyküsü burada bitiyor. Yazımı okuyanlar eksik yönler bulacaklardır. Hemen söyleyelim ki burada amaçlanan şey, Türkiye'deki felsefeye çok genel bir bakıştır. Geniş bir inceleme değil, küçük sayabileceğim bir özet yapmak istedim. Tanzimat'dan bugüne Türkiye'de felsefenin geçirdiği değişmeleri bir derginin dar ölçüsünde de olsa sergileyebildim sanıyorum. Yapmak istediğim şey felsefecilerin ve felsefe kitaplarının tam bir listesini vermek değildi. Öyle bir çalışma bu yazının çapını kat kat aşardı.

Kuşkusuz bizdeki felsefe çalışmalarının üzerinde durulacak daha nice yönleri vardır. İslâm felsefesi konusunda özellikle durmak isterdim. Süreli yayınların ayrıntılarına inmek iyi olurdu. Dünya felsefe kongrelerine katılmalara yer verilebilirdi vb. Bunları ilerdeki yazılarıma bırakıyorum. Önemle belirtmek istediğim bir şey var: Felsefenin Türkiye'deki bütün boyutlarını geçmişten bugüne iyice araştırabilmek için, bir kaynakça (bibliyografya) çalışması zorunludur. Bu kaynakça, felsefe kavramına neler giriyorsa onların hepsine yönelmeli; kitapları olduğu kadar süreli yayınlardaki makaleleri de içine almalıdır. Öyle sanıyorum ki, nasıl bir «yazın toplumbilimi» varsa, «felsefe toplumbilimi» de olmalıdır. Düşünce tarihi çalışmaları için olduğu kadar bu türden toplumbilim çalışmaları için de güvenilir bir kaynakça ve yaşamöyküsü (biyografya) çalışmasına hemen başlanmalıdır.

Çapı, ele aldığı konuya göre küçük olan bu yazıda görüleceği gibi ülkemizde hiç de azımsanmayacak bir felsefe birikimi bulunmaktadır. Gerçi sentezlere gidilememiş, özgün eserler verilememiştir ama, yine de, Hilmi Ziya Ülken, Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu, Nusret Hızır, Nermi Uygur gibi felsefeye bir ömür vermiş, onun çilesini çekmiş insanlar yetişmiştir Türkiye'de.

Ülkemizde felsefeye duyulan ilgi azalmamış, giderek çoğalmış, felsefi eleştiri tavrı oluşmuş ve şu anda sayısı oldukça çok aydınlarımız dünyadaki felsefi dinamizmin içine girebilmiştir.

Sorunlara felsefi bir bakışla bakmanın, felsefi eleştirinin önemi hergün daha çok anlaşılmaktadır. Felsefe ve felsefi düşünce öyle bir şeydir ki, içinde özgürce yaşanılan toplumlar ister. Elbette ki bütün kültür çalışmaları gibi felsefe çalışmaları da toplumun bütününden, eğitim düzeyinden, ülkedeki güçler dengesinden soyutlanamaz. Felsefenin özgürce üretilmesi, ortaya çıkan düşüncelerin uygulanabilmesi için gerçek demokrasi ortamı zorunludur. Batı ülkelerinde olduğu gibi bizde de felsefi görüş sahibi herkes düşüncelerini korkusuzca, etki altında kalmadan, ödün vermeden söyleyebilmeli, eleştiri yapabilmelidir. Doğru, güzel ve iyi olana ancak böyle ulaşılır. Ne var ki çağımızın felsefecisi, özgür ortam oluşsun diye eli bağlı bekleyecek bir insan değildir. Bu ortamın oluşmasında onun da görevi vardır. Günümüzde yalnız evimizin, kentimizin çevresi, topraklar, denizler hava kirlenmiyor. Beyinler de kirleniyor, duygular da kirleniyor, kültür kirleniyor. Bütün bu kirlenmelerin hepsinde insanın ve insanlığın yazgısı söz konusudur. Kültürel çevre kirlenmesi ancak felsefeyle önlenebilir. Hatta fiziksel çevre kirlenmesi de...

(1) Yazıda, bundan sonra, Osmanlı dönemi için de olsa «Darülfünun» denmeyecek, «Üniversite» denecektir.

TÜRKİYE'DE ÇAĞDAŞ DÜŞÜNCE TARİHİ

SELAHATTİN BAĞDATLI

Hilmi Ziya Ülken[1], son yüz yılın Türk düşünce dünyasını *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*[2] adlı kitabında sergiliyor.

Kitabın Önsöz'üne bakarsak Ülken'in, konusunu tarafsız ve nesnel bir açıdan ele almak istediğini görürüz: «Burada tarafsız ve objektif olabilmek için ele aldığımız düşünürler hakkında kendi hükümlerimizi mümkün olduğu kadar bir yana bırakmaya ve onları kendi ağızlarından konuşturmaya çalıştık. Ancak bu şartlar altında, bu objektifliğin de bir sınırı olacaktır.» Önsöz'den birkaç alıntı daha yapalım: «Çağdaş dediğimiz fikir hayatı içtimai-siyasi büyük sarsıntılar içinde gelişmiştir. Yüzyıllar boyu savaş halinde bulunduğumuz bir dünya karşısındaki mukavemetler ve devrimler, sonunda İmparatorluğun yıkılmasıyla yeni bir siyasi bünyenin meydana çıkışı, bu bir asırlık fikir hayatını çoğu ihtiraslı, günlük eyleme bağlı ve derin olmaktan uzak bırakmış, Batı'nın fikir köklerine nüfuz etmek ve yeni fikirleri geniş buutlariyle kavramak imkânı bırakmamıştır.»

Ülken, bu devir Türk düşünürlerinin toplumsal eyleme, günlük politikaya bağlılıklarını, koşulların bir zorunluğu olarak görüyor, ama bu durumun olumsuz etkilerini de belirtmekten geri kalmıyor: «... içtimai eyleme aşırı bağlılık bu devir Türk düşüncesinin belki de bir bakımdan kusuru gibi görülebilir. Derinleştirilmiş fikir eserlerini, bu bağlılıktan kurtulabildiği nisbette vermesini beklemelidir.»

Ülken, 1966 yılında yazdığı Önsöz'ü şu iki cümle ile bitiriyor: «*Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,* orijinal fikirler ve dünya için yeni görüşlerin tarihi değildir. Fakat bütünü ile Türkiye için yeni ve gerçek yaradılışları hazırlayan eserlerin tarihidir.»

Kitabın Giriş bölümünde, Doğu ile Batı'nın karşılaştırması yapılıyor. Ülken, Türk düşüncesinin Batı düşüncesi karşısındaki en tartışmalı alanını, kültür ve uygarlık konusunu açık bir biçim-

de ortaya koyuyor: «Sanatçısını, ahlakçısını, hukukçusunu, filozofunu milli, alimini milletlerarası sayan bir kültür çevresi olamaz. Yaratışın çağdaş kültürde üstün ve birleşik bütün işlemleri milletlerarası, bu seviyeye erişen milletlerden her birinin ona katılış tarzı millidir.» diyor. Ülken'in bu yargısı «Batı'nın tekniğini alalım, fakat kültür değerlerini almayalım,» diyenlere bir cevaptır, aynı zamanda. «... Batı ile Doğu'yu, kısaca iki ayrı dünya görüşünü hem ayırmak hem uzlaştırmak kabil olacağını sananlar, hatta kültür ve medeniyet ikiliğini kaldırmak için modernleşmeyi yalnız şekilde, teknikte ve ekonomik gelişmede gören ve bunun derin bir kültür paradoksunun sonucu olduğunu, bu kültür paradoksunun asıl modern kültür seviyesine erişmedikçe ve bu faaliyete katılmadıkça elde edilemeyeceğini anlamayanlar arasında *yalnızca derece farkı vardır*.» diye yazıyor. (Altını ben çizdim. S.B.)

Ülken, Tanzimat sonrası toplumsal durumu belirlemek için daha önceki toplumsal tabakalaşmaya kısaca değiniyor: «Osmanlı imparatorluğu, 19. yüzyıl başında bütün sınıfları ve zümreleri ile birlikte bir sosyal piramit manzarası gösteriyor. Bu piramidin zirvesinde padişah ve saray, onun altında savaşçılar sınıfı (ehl-i seyf), onun altında ve yanında ilim ve din adamları (zümre-i ulema), daha aşağıda zenaat korporasyonları ve gedikler (ehl-i hiref) en sonra piramidin tabanında raiyye (re'aya) adiyle tanınan çoban ve çiftçiden ibaret halk tabakası bulunurdu.» İmparatorluğun güçlü dönemlerinde sarsılmaz gibi görünen bu piramidin 18. yüzyıl sonlarına doğru bozulmaya başladığını belirten Ülken, «Timar» denen toprak sisteminin yerini alan «İltizam» sisteminin «halkı soymaya ve kötüye kullanmaya çok elverişli bir zemin hazırladığını» yazıyor. Düzensizliğin bir başka nedenini de Avrupa mallarının ülkeye girmesiyle yerli zanaatların ortadan kalkmasında buluyor. «... Batı sermayesinin baskısı önünde çözülmekte olan saltanatın feodal korporatif sistemi kendi içine kapanıyor, bir yanda Ohannes Paşa, Namık Kemal iktisadi liberalizmi savunurlarken, öte yanda Ali Suavi, Gazali'den ilham aldığı bir iktisat görüşünü canlandırmaya çalışıyordu. Fakat her iki görüş de memleket için isabetli değildi. Birincisi, çözülmekte olan kapitalizmden önce (pré-capitaliste) bir sistem içinde vakitsiz ve yersiz bir hürriyet savunması yaparken bilmeden onu bozguna uğratan faktörü savunuyordu. İkincisi ise İslâm - Osmanlı medeniyetine dört elle sarılarak geleneği bırakmamak ve kişiliği kaybetmemek için çırpınırken, aslında döğüşme gücü kalmamış bir iktisat sistemini savunduğu için, iktisadi bakımdan geri bir hareketten başka bir şey olmuyordu,» diyor. Ülken bu paragrafta

«saltanatın feodal korporatif sistemi» deyimini kullanmaktaysa da bir dip notu düşüyor ve «... Osmanlı timar ve zeamet sistemi tam bir inféodation değildir» diyerek Osmanlı toplum yapısının tam feodal nitelikte olmadığını belirtiyor.

«Şu noktayı hatırlatmalıyız ki» diyor Ülken, «Tanzimat hareketi hatta onun sonuçları yalnız idarecilerin (devlet başında bulunanların) derinden derine duydukları bir ihtiyacın eseri, yahut doğrudan doğruya milletin hamlesi değildir. Fakat büyük bir nisbette dıştan (yani Avrupa'dan) gelen siyasi-iktisadi vakaların baskısı eseri olarak meydana gelmiştir.»

Tanzimattan önceki kültür hayatını «gayri şahsi» (impersonel) olarak değerlendiren Ülken, Tanzimat devrinin «bariz karakterini» de düşünce ve hayatta ikilik olarak niteliyor.

Kitapta, Tanzimat dönemi içinde Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin kuruluşunu ve belli başlı temsilcilerini tanıyoruz. Aydınlanma Devri ve Terakki Fikirleri başlığı altında Şinasi, Münif Paşa ve Ali Suavi'yi ele alan Ülken, «İslam Mantık ve Hukukunun Canlanması» başlığı altında Cevdet Paşa ve *Mecelle* üstüne ayrıntılı bilgiler veriyor. Cevdet Paşa'yı çağdaşlarıyla karşılaştırıyor...

Osmanlıcılık hareketinin iki yanı var: Bir yanda İslamcılar: Ali Paşa, Fuat Paşa ve Cevdet Paşa. Diğer yanda Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler... Ülken'e göre birinciler İslami esaslara sarılarak siyasi bütünlüğü sarsan tehlikeleri önlemek isteyen devlet adamlarıdır. İkinciler de bu esaslardan ayrılmadan Batı'nın hürriyet ve meşrutiyet fikirlerini uygulamak isteyen kişilerdir.

Ülken, Ali Suavi'nin Türkiye'de layikliği ilk defa savunan kişi olduğunu yazıyor. Namık Kemal'in edebiyatçı kişiliği ile siyasal yazar kişiliği arasındaki farkları açıklıyor. Namık Kemal'den bol miktarda alıntılar yapmasına rağmen onu orta çapta aydınlanmacı bir düşünür olarak görüyor. Ali Suavi ile Namık Kemal arasında yaptığı karşılaştırmada A. Suavi'nin daha ileri ve derin bir düşünür kişiliği olduğu inancını veriyor: «Suavi, Yeni Osmanlılarla Avrupa'ya gitmiş fakat onlar gibi yalnız rejim değiştirmek problemi ile ilgilenmemişti,» diyor. Ülken, Suavi'nin siyasal çözümlerden daha çok köklü toplumsal çözümler aradığını söylüyor. Ülken'e göre, «Bu devrimci Türk düşünürünün fikirlerinin bazılarına bugün bile erişilmiş değildir. Suavi islamlaşmak, modern medeniyet seviyesine erişmek ve Türkçülük görüşlerini birleştiren terkipçi kafası ile sonraki birçok düşünüre öncülük etmiştir.»

Ali Suavi, Namık Kemal ve Ahmet Mithat'ı birlikte değerlendiren Ülken, şu yargıya varıyor: «Ali Suavi'nin cumhuriyet fikrini savunuşu ile Namık Kemal'in açıkça cumhuriyete karşı

yazdıkları bu iki yazarın düşünüş tarzları arasındaki farkı ve daha Paris'te aralarında başlayan anlaşmazlığın derinliğini gösterir. Ahmet Mithat ile Namık Kemal'in farkı ise... mutlak hükümdara bağlılık ile meşruti hükümdara bağlılık farkı idi.»

Ülken, Ahmet Mithat'ın, vulgarizatör ve düşüncelerinde «sathi» olmakla birlikte ilk defa Batı felsefesinin sorunlarına değinmiş bir kişi olduğunu belirtiyor.

«İkinci Meşrutiyete Doğru» başlığı altında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kuruluşu, Ahmet Rıza, Mizancı Murat, tekrar Namık Kemal, Ali Suavi ve Ahmet Mithat üstüne açıklamalar var. (Kitapta kronolojik bir sıra izlenmekteyse de zaman zaman geriye dönüşler görüyoruz. Bu yüzden kitap rahat bir şekilde izlenemiyor. Karışıklıklar doğuyor.) Bu başlık altında Prens Sabahattin'den ve II. Abdülhamid'in eğitim çalışmalarından söz ediliyor. Türk siyasal hayatında önemli bir yeri olan İttihat ve Terakki Cemiyetinin kuruluşunu, Ahmet Rıza'yı, Mizancı Murad'ın çalışmalarını ve düşüncelerini öğreniyoruz. Prens Sabahattin'in Fransa'daki «science sociale ekolü» ile ilintilerini açıklayan Ülken, onunla «ilk defa Türk düşünürler arasında siyasi görüşü ilmi bir temele dayandırmak ihtiyacı duyuluyordu» diyor.

İkinci Meşrutiyet bölümünde pozitivizm hareketinin doğuşu Birinci ve İkinci Meşrutiyet arasındaki bağlantı, pozitivizmin gelişmesi inceleniyor. İkinci Meşrutiyet döneminin belli başlı düşünürleri ele alınıyor.

Serveti Fünun dergisinin fikir yönünü vurgulayan Ülken «... memleketimizde henüz fikir tarihini yazma geleneği kurulmadığı için bu yeni dergiyi ve onun açtığı çığırı edebiyatçılar kendilerine mal ederek yalnız edebiyat akımı gibi göstermektedirler,» diyor. Serveti Fünun dergisinin düşünürleri olarak Hüseyin Cahit Yalçın, Ahmet Şuayıb, Kadri, Mehmet Rauf, Cavit ve Cenap Şahabettin'i görüyoruz. Ülken, Ahmet Şuayib'i Serveti Fünun «neslinin en kuvvetli felsefecisi ve tenkitçisi» olarak tanımlıyor.

«Pozitivizmin Gelişmesi» bölümünde *Ulumu İktisadiye ve İçtimaiye* dergisinden alıntılar görüyoruz. Derginin ilk sayısında kurucular (Ahmet Şuayıb, Mehmet Cavit, Rıza Tevfik) amaçlarını açıklıyorlar ve şöyle diyorlar: Dergiyi milletin iktisadi ve içtimai eğitimine hizmet edebilecek bir dereceye yükseltmeye bütün kuvvetimizle çalışacağız. Bu çalışmamız Osmanlı milletinin bugün iktisadi ve içtimai problemleriyle her şeyden çok ilgilenmiş olmasından ileri geliyor. Son yarım asırlık dünya tarihi incelenince bütün siyasi mücadelelerin temelinde şiddetli iktisadi bir mücadelenin bulunduğu görülür. Halbuki şimdi bizde bütün dikkat yalnız bu temel problemin üzerinde yer alan siyasi prob-

leme çevrilmiş bulunuyordu. Dergimiz aynı zamanda içtimai ilimler dergisidir.

Yine bu bölümde Bedi Nuri (1875-1913) ve Asaf Nefi'i'nin görüşlerine yer veriliyor. Bedi Nuri, sosyal bilimlerin sınıflamasını yapıyor. Ülken «Onun sınıflaması Türkiye'de sosyoloji ve sosyal ilimlere ait ilk denemedir,» der.

«Asaf Nef'i, *Hayat Mücadelesi ve Cemiyetlerin Evrimi* adlı yazısında Gumlopvicz ve Novicow'un eserlerinde savunulmuş olan darwinisme social'ı ele alıyor. «(Novicow, *Les luttes entre sociétés humaines, la justice et l'expansion de la vie).* Asaf Nefi'nin Darwin ve Lamarck'a dayanmakla birlikte Marx'a kadar gittiğini görüyoruz. Asaf Nef'i, sosyal sınıflar ve sosyal adalet sorununu dile getiriyor: «İnsanlar için hürriyet istemek bir hak olduğu gibi hükümetten beden ve fikir kuvvetlerinin korunmasını istemek de bir haktır. Çünkü cemiyet ancak onunla devam eder. Bir hükümet, hürriyeti sağlamakla siyasi görevini yapmış sayılıyor. Fakat hayat ve ırkın korunmasını reddetmekle içtimai görevini yapmaktan kaçındığı için her türlü tenkide değer... Meşrutiyet iyi kurulmuşsa hürriyetle birlikte adaleti de sağlamak zorundadır,» diyor. Yıl 1909. Ülken, Asaf Nef'i'yi şöyle değerlendiriyor: «Asaf Nef'i'nin yazısı, positiviste ve evolutioniste çevreyi yine o cinsten yayınlara dayanmakla birlikte birden aşarak yeni bir kavramla karşılaştırıyor: İçtimai adalet... Asaf Nef'i'nin bu dergideki yazıları dahi onun yeni bir cemiyet görüşüne yönelmiş olduğunu gösterir.» Sözü edilen dergi *Ulumu İçtimaiye* olsa gerek.

Ulumu İçtimaiye dergisinin en önemli düşünürlerinden biri olarak nitelenen Sâtı'nın (Sâtı el Husri) eğitim ve pedagoji konusundaki düşüncelerini öğreniyoruz. Ülken onun Gökalp'le olan polemiklerine değiniyor. «Batı yazarları tarzında ciddi ve objektif tartışmayı ilk yapanlardan biri Sâtı'dır... Bu iki fikir adamının üstün seviyede tartışmaları fikir tarihimizde unutulmaz bir örnek olarak kalacaktır,» diyor. Sâtı'nın *Fenni Terbiye,* adlı eserinin pedagoji alanında Türkiye'de ilk kitap olduğunu öğreniyoruz.

Ülken, Hoca Kadri'yi (1860-1918) «Jön Türklerin dikkate değer bir siması» olarak tanıtıyor. Onun önce Abdülhamid'e sonraları sözlerinde durmadıkları, «vaat ettikleri hürriyet ve kardeşliği» getirmedikleri için İttihatçılara karşı yönelttiği eleştirilere değiniyor.

Musa Akyiğit'in (1865-1923) kişiliğinde Meşrutiyet döneminin ilginç bir tipini görüyoruz. Onun en önemli özelliği döneminin liberal iktisat anlayışını eleştirerek devlet müdahaleciliğini savunmuş olmasıdır. O dönemin somut şartları (İmparatorluğun

yarı sömürge haline getirilmiş olması) içerisinde müdahaleci bir iktisat siyasetinin savunuculuğunu yapması önemlidir. Kitaptaki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla Akyiğit'in iktisat siyaseti kuramsal olmaktan çok pratik zorunluklardan kaynaklanıyordu.

«Felsefi Düşüncenin İlk Adımları» bölümünde Ülken, Türk düşüncesi konusunda Önsöz'de yaptığı değerlendirmeyi tekrarlıyor: «Batı düşüncesi siyasi felsefe ve sosyal ilimlerle başlamış ve uzun bir süre asıl felsefeye girilememiştir. Bunun sebebini Türkiye'nin gündelik meselelerinin ön planda gelmesinde ve buhranlı cemiyetin soyut düşünceye fırsat bırakmamasında aranmalıdır,» diyor. Felsefi düşüncenin Türk toplumunda gelişememesini daha derin nedenlere dayandığını söyleyenlerin[3] de gerçekçi ve inandırıcı oldukları ileri sürülebilir.

Aynı bölümde, Vidinli Tevfik Paşa ile matematikçi Salih Zeki'nin felsefe ile matematik arasındaki ilişkiler konusunda ileri sürdükleri düşüncelere yer veriliyor.

Baha Tevfik'in (1881-1914) kişiliğinde ilk kez Doğu ile Batı arasında tereddüdü olmayan bir düşünür görmekteyiz. O, bütünü ile dikkatini Batı'ya çevirmiş bir düşünürdür. Ülken, Baha Tevfik için «... bize radikal hareketi öğretti, karar verme problemine örnek oldu. O zaman materyalizm gibi korkunç sözü bayrak yapmaktan korkmadı,» diyor. Baha Tevfik'in açık ve alışılmışın dışında düşünceler ileri süren bir kişi olduğunu anlıyoruz. Bir Osmanlı düşünürü için ilginç ve önemli bir nitelik! Türkiye'de ilk felsefi dergi olan *Felsefe*'de Baha Tevfik, «Bizde bir felsefe dili yoktur, ben bunu yapmaya çalışıyorum. Şark ve Garp arasındaki zigzagları kesmek, Şark kaynaklarının artık yeni bir mahsul vermeyeceğini ilân etmek istiyorum. Garbın hayatının üstünlüğü, felsefesinin üstünlüğü ile paraleldir,» diyor. «... Sözlerimize inanmayanlar idamla, siyasi zulümlerle, kardeş ve ana baba katilleriyle, Yeniçeri kavgaları ile dolu olan tarihimizi gözden geçirsinler... Dün Turan'ın kaba kelimeleri ile maksatlarını anlatabilen kafalar, bugün aynı vasıta ile medeni ihtiyaçları ifade edemezler. İleri bir kafa ileri bir dil ister...» diyor. «Felsefe Mecmuası»nın ikinci sayısında ahlâk konusuna değinen Baha Tevfik, «Ahlâk iyiyi kötüyü bilmek değildir... iyiyi ve kötüyü ayırmaktan ziyade, iyi olduğu kabul edilen hareketlerin icrası...»dır diyor. Baha Tevfik'in on bir cilt tutan eserlerinin arasında *Felsefe-i Ferd, Teceddüd-ü ilmi ve edebi, Feminizm, Psikoloji* adlı kitaplarının bulunduğunu öğreniyoruz. *Felsefe Kamusu* ise tamamlanamamıştır.

Ülken, Abdullah Cevdet'i (1869-1931) «hür düşünceli olmak-

la tanınmış bir püblisist» olarak tanımlıyor. Hayat hikâyesi ve yerleşik inançlara ısrarlı karşı koyuşları ile ilginç bir kişiliği olan düşünür ve aksiyon adamı. Gerçek bir birey belki. Düşünceleri belki biraz soyut kalıyor. Ancak davranış ve düşünceleri arasında tam bir uyum var. «Umumi kanaate aykırı» düşünceler ileri sürmekten hoşlanıyor. A. Cevdet'in kurduğu «İçtihat Kütüphanesi» otuz yıl sürekli yayın yapıyor. Özellikle Doğu ve Batı klâsiklerinden yaptığı tercümelerle Türk düşüncesine önemli katkılarda bulunduğunu öğreniyoruz. Süleyman Nazif, onun için «Shakespear'i katletti» diyorsa da bu söz, bir gerçeği dile getirmekten çok onun düşünce dünyasına yönelik bir saldırıdır. Nazif, duygu dünyası açısından tam bir alaturka olduğu halde A. Cevdet formel olarak tam bir alafrangadır.

Spencer'in «sağlam kafa sağlam vücutta bulunur» ilkesini memleketimizde yerleştirmeye çalışan Rıza Tevfik (1868-1951) *Ulum-u İçtimaiye* dergisinde görüşlerini açıklıyor; Bektaşiliğe ve tekke şiirine duyduğu ilgiyi dile getiriyor. Ülken, onun için, «Türkiye'de felsefeyi öğretim haline koyan ilk zattır,» diyor. Ayrıca Türkiye'de Bergson'u ilk tanıtanlardan biri olduğunu öğreniyoruz.

Ülken, Gökalp tarafından geliştirilen «Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak» ilkelerinin açık bir biçimde ilk Ali Turan (Hüseyinzade Ali) (1864-1942) tarafından 1905'te ileri sürüldüğünü yazıyor. Türkiye'yi temsilen birçok uluslararası kongreye katılan Dr. Hüseyinzade Ali Turan, İttihat ve Terakki Cemiyetinin kurucularından ve ilk türkçülerindendir[1].

Ali Turan'ın dil konusunda önemli çalışmaları olduğunu öğreniyoruz. Ülken'in belirttiğine göre, Ali Turan, 1905 yılında yazdığı *Yazımız, Dilimiz, İkinci Elimiz* adlı seri yazılarında, yazının fonetik değil etimolojik esaslara göre yazılmasını savunuyor. Ali Turan 1916 yılında Berlin'de toplanan bir kongrede Türk kavimlerinin haklarını savunan bir rapor okuyor. 1917 yılında Stokholm'de toplanan sosyalist kongresine Türk delegesi olarak katılıyor. Kongreye sunduğu raporda Türkiye'nin savaşa girişi, İslamiyetle sosyalizm arasındaki ilişkiler, Türkiye ve Dünya Savaşı sorunlarını ele alıyor. «Sosyalistlerin bir kısmı kapitalist dünyanın, İslâm alemine karşı aldığı tavrı benimsemektedir... Sosyalistler arasında yalnız büyük Jaurès, Osmanlı devletinin parçalanmasının sosyalist idealine aykırı olduğunu gördü. Eğer Jaurès trajik bir surette ölmemiş, Stokholm kongresinde bulunmuş olsaydı bu çok yaygın olan Türk düşmanlığı ile mücadele ederdi,» diyor. Ülken, Ali Turan'ın, 1926 Bakû 1. Türkoloji kongresi zabıtlarını not defteri halinde bıraktığını, yazıyor.

Modernist islamcılar, İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946), Ahmet Hilmi (1865-1913), İsmail Fenni Ertuğrul (1885-1946), Mehmet Ali Ayni (1869-1945) üzerinde ayrıntılı açıklamalar getiriyor, Ülken...

Ülken'in kitabında en geniş yer, Ziya Gökalp'e (1876-1924) ayrılmış. Gökalp, ister bir filozof ya da sosyolog ister bir siyaset ideologu olarak ele alınsın Türk düşüncesinde önemli bir yeri olan kişi olarak görünüyor. Gökalp, ilk dönemlerinde bir Osmanlı milliyetçisidir. Bu dönemde G. Tarde'ın etkisi altındadır. Henüz Durkheim'ı tanımıyor.

«Ziya Selanik'e gidince şiddetli bir ruhi dönüş (conversion) geçirdi,» diyor Ülken. Bu ani değişmenin nedenlerini bilmiyoruz. Ancak onun *Genç Kalemler* dergisindeki yazılarının açık bir biçimde eski yazılarından farklı düşünceler içerdiği görülüyor.

Genç Kalemler dergisindeki «Yeni Hayat ve Yeni Değerler» adlı yazısında Gökalp, şu düşünceleri ileri sürüyor: «Bir siyasi devrimi yaptıktan sonra ikinci bir iş önünde kaldık: içtimai devrimi hazırlamak!» Yazı 1911 yılında yazılıyor. Gökalp'ın siyasi devrim dediği olay İttihat ve Terakki yönetiminin siyasal iktidarı ele geçirmesi olsa gerek.

Gökalp, bir yandan yazı çalışmalarını sürdürürken bir yandan da İttihat ve Terakki Cemiyetinde siyasal danışmanlık ve ideologluk yapıyordu. Ülken, Gökalp'ın *Türk Yurdu* dergisinde çıkan «Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak» adlı yazısının ona gerçek kişiliğini kazandırdığını yazıyor. Giderek döneminin siyasal ideoloğu ve resmi yazarı olan Gökalp'ın siyaset, sosyoloji, felsefe, dil kültür ve uygarlık alanlarında fikir yürütmüş olduğunu görüyoruz. Ülken'in kitabın önsözünde değindiği «toplumsal eyleme aşırı bağlılık» niteliği Gökalp için fazlası ile geçerli olsa gerek. Gökalp, belki de bu yüzden fazla derinleşememiş, acele genellemelere girişmiştir.

«Meslek-i İçtimai ve Prens Sabahattin» başlığı altında Ülken, Prens Sabahattin'in siyasal alandaki görüşlerini dile getiriyor. Prens Sabahattin, yönetimdeki İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin siyasal anlayışına karşı düşünceler ileri sürmektedir. Merkezi yönetimin karşısında olan Sabahattin, «şahsi teşebbüs» konusunda oldukça demokratik düşünceleri savunuyor. «Umumi hayatı özel hayata hakim kılan cemaatçı kuruluşta idare şekli ne olursa olsun netice aynı: Siyasi tahakküm, içtimai sefalet... Mutlakiyette olduğu gibi Meşrutiyette de zulüm, istibdat ve anarşiden kurtulamadık...» diyordu. Yönetimdeki İttihad ve Terakki Cemiyetinin bürokratik ve baskıcı siyasal anlayışı yanında Prens Sabahattin'in «teşebbüs-i şahsi» düşüncesinin, daha demokratik bir

siyasal anlayışı dile getirdiği söylenebilir. «... Özel hayatta bağımsızlığı sağlayacak faal bir üretim ve sağlam bir düzeni olmayan, fertleri kendilerini idareden aciz bir cemiyet umumi hayatı nasıl idare eder?». Gerçeklik payı olan düşüncelerdir bunlar. Ancak ileri sürdüğü «teşebbüs-i şahsi» düşüncesi nasıl gerçekleşecekti?

Nüzhet Sabit (1883-1919) için Ülken «İmparatorluğun çöküş yıllarının en dikkate değer ve nevinde tek siması» diyor. «Milliyetçi, vatancı, ateşli idealist Nüzhet Sabit'in» sosyalistliğini, Ülken'e göre «umumi akımın sosyalistliğine karıştırmak» olanaksızdır. Nüzhet Sabit'in önce İttihat ve Terakki Cemiyetine girdiğini, ancak «hayal kırıklığına» uğrayarak oradan ve masonluktan istifa ettiğini «Teavun-ü İçtimai» (Solidarizm) cemiyetini kurduğunu öğreniyoruz. İttihatçıları eleştirmesi yüzünden gazetesinin kapatılıp mahkemeye verildiğini yazıyor Ülken. *Fagfur* dergisinde Gökalp'ın Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak» adlı kitabını eleştiriyor. Gökalp için, «... tetkik ettiği soruların hiçbirinde ilmi olmamıştır,» diyor. Gökalp'ın bu «başarısızlığına» bilimsel yetersizlikten çok «fazla ülkücülüğünün» sebep olduğunu söylüyor.

İmparatorluğun sonuna geliyoruz. Ülken, bu bölümde kısa bir açıklama yapıyor ve Cumhuriyet dönemine geçiyor.

İmparatorluğun çöküşünün yarattığı moral bozukluğu içinde iki türlü düşüncenin filizlendiğini söylüyor. Birincisi, maddi olanaksızlıkların yerini dolduracak manevi ve mistik eğilimler: «Bu Bergson metafiziğiydi,» diyor. İkincisi, diyalektik materyalizm.

Ülken, Bergsonculuğun Türkiye'ye girişini ve bu düşüncenin belli başlı temsilcilerini açıklıyor. Bu akımın ısrarlı savunucusu Mustafa Şekip Tunç üzerinde bilgiler veriyor.

Bergsonculuğa paralel olarak gelişen bir akım da «Tarihi Materyalizm»dir. Ethem Nejat, Şefik Hüsnü, Sadrettin Celal ve diğer maddeci yazarların daha çok günlük siyasal konulardaki düşüncelerinden alıntılar yapan Ülken, nedense *Kadro* dergisini de bu grubun içine almış. Yine bu bölümde *Kurtuluş* ve *Aydınlık* dergilerinden söz ediliyor. 1933 yılından başlayarak Haydar Rıfat'ın yönetiminde sürdürülen «Dün ve Yarın» serisindeki yayınlar konusunda bilgi veriliyor. Kerim Sadi ile Hikmet Kıvılcımlı arasındaki polemiklere değinen Ülken şöyle bir yargıya varıyor: «Görülüyor ki marxist olmayan aydınları parçalamak, halk önündeki otoritelerini kırmak için baş vurdukları silah zaman zaman onların birbirlerine karşı da çevirdikleri bir silah halini alıyor.» Ülken'in Tarihi Maddeciliğe «reddiye» dönemi diyebileceğimiz

1950 sonrası düşünce evresinde yazdığı bu kitabının şimdi ele aldığımız bölümü, özel yorumlardan oldukça etkilenmişe benziyor. Zaten Önsöz'de nesnelliğin de bir sınırı vardır diyordu Ülken. Biz daha nesnel olmaya çalışarak, Ülken'in 1940-1950 arasında «maddeci» diyebileceğimiz çok ilginç ve etkili bir döneminin de olduğunu, ama bunun ayrı bir inceleme gerektirdiğini belirtmekle yetineceğiz.

Son yüzyılın Türk düşünürleri içinde, Yusuf Akçura'nın (1879-1935) ayrı bir yeri vardır. Türk Ocağının kurucularından ve *Türk Yurdu* dergisinin sürekli yazarlarındandır Akçura. Türk Tarih Kurumuna da başkanlık etmiştir ve «Türkçülük» akımının önde gelen isimlerindendir. Ülken, Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*, *Siyaset ve İktisat*, *Fikir Cereyanları* adlı kitaplarından ve bazı makalelerinden alıntılar yaparak onun düşüncelerini sergiliyor.

Cumhuriyet dönemi içerisinde ayrıca Celal Nuri İleri (1870-1939), Ahmet Ağaoğlu (1869-1939), Emin Ali Çavlı (1889-), Mehmet Ali Şevki (1881-1963), Hasan Âli Yücel (1897-1961) ve başka isimler yer alıyor. Türk Felsefe Cemiyeti, Pragmatizm, Felsefi İdealizm... konularında bilgiler veriliyor.

Bildiğim kadarıyla, Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, kendi türünde ilk kitaptır. Eksik ve yanlışları da olsa, bu açıdan önemlidir sanırım. Yüz yıldan fazla bir zamandır sürdürülen düşünce çabasının göz kamaştırıcı parlak ürünleri yoktur belki. Ama yakın geçmişin düşünce dünyasının bu durumu, ona ilgisizliğimizin bir mazereti de olamaz. Bir toplumun düşünce tarihinden yoksun olması kolay anlaşılır bir durum olmasa gerek. Geçmişi bilmekle, hiç değilse bugün neden aşırı bir sentezler yumağı oluşturamadığımızı öğrenebiliriz belki.

Bu kitapta sergilenen düşüncelerden anlıyoruz ki, yakın geçmişin Türk düşünürlerinin çoğu yaşadıkları dönemin toplumsal koşulları tarafından kuşatılmışlar, bu koşulların altında ezilmişler. Toplumsal koşulların insan düşüncesi üstündeki etkilerinin belki de en tipik örneğini vermişlerdir. Çoğunun belli yaşam dönemleri yurt dışında da geçse, durum değişmemiştir.

Bu düşünürlerin büyük bir bölümü köklü bir eleştiri getirememiştir. Siyasal eleştirilerin çoğu, belli ve derinlemesine bir düşünceye dayanmıyor. Felsefi düşüncelerin bir bölümü de, aktarmacı nitelikte. Düşünce ile somut maddi hayat arasında ilintiler kopuk gibi. Türk düşüncesinin bu niteliği bugün de değişmiş gözükmüyor. Bu durumun nedenlerini bilebilmek için geçmişin düşünce dünyasının bilinmesi gerekiyor sanırım. Ülken'in kitabının önemi, böylece bir kez daha ortaya çıkıyor.

Yakın geçmişin düşünürleri içinde en az tanınanlar daha öz-

gün, daha tutarlı gözüküyorlar. Sözgelimi Ali Suavi'yi Namık Kemal kadar tanımıyoruz. Ama Suavi, Ülken'in de belirttiği gibi daha bir düşünür kişiliğine sahip. Baha Tevfik de çok tanınmış bir kişi değil. Oysa ilginç düşünceleri var. Asaf Nef'i kaç kişi tarafından biliniyor acaba?

Dönemleri içinde yerleşmiş ve yaygın inançlara karşı düşünceler ileri sürenler: Prens Sabahattin, Abdulah Cevdet, Baha Tevfik, Asaf Nef'i... Bunların yanında tarihi maddeciliğin savunucuları da var. Ancak Ülken'in kitabında bu konudaki açıklamalar pek yeterli gözükmüyor.

Kitabın bir eksiği de, son yüz yıl düşünürleri içinde Beşir Fuat'tan söz edilmeyişi. Oysa Beşir Fuat, kitapta adı geçen birçok düşünürü etkilemiş, onlara öncülük etmiş bir kişidir sanırım[5]. Ülken, kısa bir dipnotunda Beşir Fuat'a değiniyor. «Beşir Fuat, Şam'da okumuş, Almanca, Fransızca, Arapça bilen, etraflı bilgisi olan bir zattır,» diyor.

Ülken'in kitabının ikinci baskısı için Cavit Orhan Tütengil'in hazırladığı «sunuş yazısı» ile diyeceklerimizi noktalayalım:

«Tanzimat sonrasının fikir akımlarına aydınlık getiren *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nin bellek yanılgılarından kaynaklanan bazı yanlışları da yok değildir. Fakat çalışmanın büyüklüğü ve kapsamı yanında çok küçük kalan bu kusurlar *ilk* olmanın kaçınılmaz sonuçları sayılmak gerekir...»

(1) *Hilmi Ziya Ülken (1901-1974): İstanbul Erkek Lisesi'ni ve Mülkiye'yi (1921) bitirdi. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünden iki sertifika aldı (1923). Aynı Fakültede asistanlık yaptı. Doçent (1933), felsefe ve sosyoloji profesörü oldu (1940); ordinaryüslüğe yükseldi. Yetmişe yakın kitabı, gazete ve dergilerde yayımlanmış pekçok makale ve incelemesi vardır. Düşünür; felsefe kültür ve sanat tarihçisi, toplumbilimci, romancı olarak çok yanlı bir kişiliği olan Ülken, yaşamı boyunca, farklı ve kimi zaman karşıt düşünce evrelerinden geçmişti. Felsefi düşüncesinin, bu bakımdan titizlikle ve ayrıntılara inerek incelenmesi gerekir. Ülken'in, günümüzün Türk düşüncesine dolaysız ve dolaylı olarak büyük etkisi vardır. Başlıca eserleri:* Umumi Ruhiyat *(1928)*, Aşk Ahlâkı *(1931)*, Felsefe Yıllığı *(1931)*, İnsanî Vatanperverlik *(1933)*, Yirminci Asır Filozofları *(1936)*, İçtimaî Doktrinler Tarihi *(1940)*, Yarım Adam *(roman, 1942)*, Posta Yolu *(roman, 1942)*, Şeytanla Konuşmalar *(1943)*, Mantık Tarihi *(1943)* Milletlerin Uyanışı *(1945)*, İslam Düşüncesi *(1945)*, Millet ve Tarih Şuuru *(1948)*, Tarihi Maddeciliğe Reddiye *(1951)*, Bilgi ve Değer *(1965)*, İslam Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri *(1967)*.

(2) Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi *1. Baskı 1966 Selçuk Yayınları; 2. Baskı 1979 Ülken Yayınları.*

(3) *S. Hilâv,* Felsefe El Kitabı, *V. Bölüm, Gerçek Yayınevi.*

(4) *Ali Turan, uzun süredir Paris'te bulunan ünlü ressam Selim Turan'ın babasıdır.*

(5) *Beşir Fuat üstüne yazıldığını bildiğim tek kitap: M. Orhan Okay, Beşir Fuad. İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti,* Hareket Yayınları 1969.

RESİMLE FELSEFENİN BAKIŞMASI

ÖMER ULUÇ

Sanatlar, düşünce ve felsefe bakışırlar; «ne oluyoruz?» üzerinde temellenen eleştirel bir bakışımdır bu. Ülkemizde, «biz iyiyiz?», «siz nasılsınız?»a dayanan bir durum sürüp gidiyor. Geniş anlaşmaların ve sıradan işlerin at koşturduğu bir yerde de sanatlar, düşünce ve felsefe arasında bir konuşma başlamalı; olağanüstü koşullardan, nasıl oluyor da bu kadar sıradan işler çıkıyor? diye sorulmalıdır herhalde. Önemli olan, kimin ne yapması gerektiği değil (bir ham hayaldir bu), ne yapabileceği ne olabileceğidir. Örneğin, genel olarak günümüz Türkiyesinde ne yapılabilir; ve özel olarak felsefe ne yapabilir? diye sorulabilir. Felsefenin ne yapabileceği, ne olacağı sorusuna cevap vermek benim işim değil. Ben ancak, dışardan bakarak sorular sorabilir; sanatların ve felsefenin karşılıklı olarak ülkemizde neler yapabileceği konusunda bazı sözler söyleyebilirim.

Akla ilk gelen, düşünce ve sanat alanlarında olduğu gibi, felsefenin de kendi alanında, Batı'da yapılanları fazla kazaya uğratmaksızın alıp buraya getirmesidir; biraz değiştirerek, ruhumuza göre biraz yoğurarak... Böyle yapılınca da, şaşı ve mutlu bakışımlar ortaya çıkar.

Öteki uçta, felsefi sistemlerin, felsefi çığırların oluşması var. Geniş yollar açan bir felsefe sisteminin, genel olarak insan kafasında kendiliğinden doğmayacağını; çeşitli alanlardaki önemli bilimsel buluşlara, çözümlemelere bağlı olduğunu; onlardan sonra gelerek doğa ve insanoğlu açısından onların ne gibi bir anlam taşıdığını açıklayıp evrensel diyebileceğimiz sonuçlara vardıklarını sanıyorum. Bu tür bir felsefe ve onda içerilmiş olan eylem, yeni yollar açar insanoğluna... Bugün ülkemizde, bu tür bir felsefe anlayışına dayanaklık edecek nitelikte bilimsel buluşlar ve çözümlemeler var mı? Ya da yoksa (ki olduğunu söylemek güç), bu «bulunmayış»ın bilinci üzerinde temellenen ve başka yerdeki

buluşları özümleyerek kendi varlığını kurmaya çalışan bir felsefe çabası, yaratıcı olmaya çalışan bir didinme var mı?

Bir ressam olarak konuştuğumu (siz de ben de) hatırlayarak devam edelim.

Tarihi, çeşitli boyutları, özgüllükleri bakımından Batı dışındaki en önemli ülkelerden biri olan Türkiye'de, *yaratıcı düşünce* vardır diyeceğim. Ama kapsayıcı bir felsefe sistemi, görüşü, çığırı yaratmasa bile, özgün sanat ve düşünce biçimleri türeyebilir mi bundan?

Bir yandan toplumumuzun özgül yanları, geçirdiği hızlı değişim; öte yandan, Batı'yı taklit etme ve etmeme arasındaki iki yüzyıllık boğuşma, ilginç sonuçlar vermiştir ve daha da ilginç sonuçlar verecektir, diyorum. Bugünün çaresiz, eksik ve fakir gözükeni, yarın için bir umut alanıdır aslında. Her yerde rastlanmayan eşsiz delilerimiz vardır bizim. Eleştirel zekâmızın, işte tam burada ortaya çıkması, işlevini yerine getirmesi gerekmez mi? Ortaya çıktığında da, sanatlar, düşünce ve felsefe birbirine bakışırlar...

Ama buna karşın, günümüzde, sanat ve düşünce dünyasının bir kesimi, kurumlar, kuruluşlar çevresinde yerini tutmuş, yerine yerleşmiştir. Bunların ürettiği sanatsal ya da düşünsel ideoloji, yapay ama bir bakıma zorunluk taşıyan ciddiyetiyle, ülkenin gerçek eleştirel zekâsını adeta kaçınılmaz bir biçimde örtmektedir.

Bu tür ideolojiler, yerli ruhla yoğrulmuştur kuşkusuz; aracılık, yerel bir olaydır; ama çoğunlukla aktarmadır bunlar, geçerlikten yoksundur ve en kötüsü de sıradandır. Herkes bu ideolojileri paylaşıyor ya da hiç kimse bunlara karşı çıkmıyor demek istemiyorum. Ama bilgiçleriyle, böbürlenenleriyle, kendilerini ne bahasına olursa olsun beğendirmek isteyenleriyle, kurnazlarıyla, saflarıyla, inanılmaz ölçüde ince duyarlıklılarıyla mutlu çoğunluk büyük bir kalabalık oluşturmakta; herkesin ve her şeyin birbirine karışarak büyüyen bir çığ gibi devinmesine yol açmaktadır.

Hemen kavranılması, beğenilmesi, «yaratıcılarına», seyircilerine ve tüketicilerine mutluluk; bir «kültürlü çevreye bağlı olma» duygusu, «adı, şurada ya da burada geçme doyumu» veren estetikten ya da düşünceden söz ediyorum. Ama gaddar sanat tarihi, bu patoslu, mitoslu, şık ve hoş ve bundan ötürü de sıradan estetiği, eninde sonunda her zaman geri çevirmemiş midir?

Sıradan estetik, resmi de, bir tat alma sorununa, yalınkat bir beğeni konusuna dönüştürür. Resme uyumdan, hoşluktan, sığ ve kişiliksiz beğeniden daha uzak ne var! Yaratıcı resim, resmi beğeni (sağbeğeni diyebiliriz) ve donmuş ustalık sorunu olarak ele alan akademizmden olduğu gibi bunun tam karşıtından, yani re-

sim olmayan işaretler toplamından da aynı uzaklıktadır; dışındadır bunların. Çocukların, sinir hastalarının, ressam olmayanların yaptığı resimler; duvarlara, kaldırımlara, kapılara, sırasında kağıt parçalarına ya da tuvallere çizilenler ilginçtir kimi zaman; sığ bir eğitimle bozulmamış duyarlığı iletirler bize. Bunu, mutlaka baş köşeye yerleşmeye çalışan küçük akademizme yeğ tutarım kuşkusuz. Öldürülmemiş, donmamış bir renk, biçim, dize ve ezgide, bizi yakalayan, bilinmeyeni hatırlatan, belli belirsiz duyuran bir şeyler vardır; bir gizil sanat vardır diyebiliriz. Ne var ki resim tarihinde, çocuk ressam, deli ressam, daha doğrusu bilinçsiz ressam ve bilinçsiz deli ressam yoktur. Sanat tarihi zamanla kendini düzeltir. Bundan ötürü sanat tarihinde «akademizmi benimsemiş» bir ressam da yoktur. Çocuk ya da deli resmi nasıl pedagoji ya da marazi ruhbilim konusuysa, akademik resim de âdetler, eşyalar, kostümler, kullanılan ve tekrarlanan biçimler tarihinin konusudur. Sanırım öteki sanatlar için de geçerlidir bu. Günümüzde anlamlı gözüken ve sonra yavaş yavaş ya da hızla anlamsızlaşan şiirler, öyküler, romanlar, filimler, toplumların geçirdikleri dönemler için yalnızca belge niteliğindedirler.

Yaratıcı sanat, bilinmeye yönelen, buluşu içinde taşıyan sanattır. Tıpkı gerçek felsefenin, en genel ve sonda yer alan sorunlarının içerdiği bilinmeyeni irdeleyip durması; sürekli olarak inceltip derinleştirdiği kavramlarında «buluş»lar ortaya koyması; göz kamaştırıcı aydınlıklar getirmesi gibi.

Mısır, Yunan, Rönesans, Uzak Doğu, Afrika, Orta Doğu, Osmanlı sanatları, bilinmeyenin, özel araçlarla yakalandığı, avlandığı alanlardır. Bilinenlerin toplamı ile bilinmeyenlerin toplamı arasındaki bu alanda dönenir sanatçı ve buluşunu göz önüne serer; bilinmeyenin bir yerini aydınlatır, bilineni çoğaltır. Dünyada oluşunu, oluş nedenini bulmuştur sanki.

Yaratıcı sanatçıyı, hep bu tutum içinde görüyoruz. Ama gerçek sanatın ortaya çıkış süreci, tarihsel - toplumsal koşullara bağlı olarak değişiyor kuşkusuz. Afrika sanatının büyük örneklerinde bile sanatçının bir birey olarak ortaya çıkmaması; yörelerin, dönemlerin daha ağır basması ile Batı'daki birey, sanatçı birey olgusu arasında, sanatın ortaya konuş süreci bakımından farklar vardır ve günümüzde bu, belki de çok daha karmaşıklaşmıştır.

Son yüzyıl, Batı için de, Batı dışındaki ülkeler için de, bizim için de büyük değişmeler çağı oldu. Bu değişmelerin insan için taşıdığı anlamın ne olduğu sorusuna cevap vermek de, bunun haberini iletmek de sanatın bir başka görevi. Picasso, yaratıcı ressamın her alışılmadık ve yeni alana, her tür resme girebileceğini;

ama her zaman bir haber vermek, bir öngörü getirmek zorunda olduğunu gösterdi. Gerçek sanat didinmesinin tehlikesi, heyecanı buradan geliyor; gerçek estetik te bu yönelişten kaynaklanıyor. Ve gerçek estetik, kurumsallaşmaktan, akademizmden, yüzeysel ve sıradan beğeniden uzak durmayı gerektiriyor; sanatçıya, dünya ile tehlikesiz bir ilişki kurmamak bir sözde denge içinde bulunmamak görevini yüklüyor; onu, olanı irdeleyip aşarak olacak olana, en genel anlamıyla eleştiriye (sanat alanındaki köklü eleştiriye) yöneltiyor. Felsefenin, çağdaş ve canlı felsefenin de böyle bir yönelişi olduğunu sanıyorum.

Buluşun, yaratışın, ortaya çıktığı zaman, onu gerçekleştiren kişiye ilintisi sorunu var bir de. Söylenen söz, ileri sürülen düşünce, yapılan resim (özgün oldukları varsayılınca), kaçınılmaz mıydı? diye sorabiliriz. Belli bir sanatçı bir resmi yapmasaydı, bir başka sanatçı o resmi yapacak mıydı? Bilimde, elmanın yere düşüşünün açıklanması kaçınılmazdı. Newton olmasa, bir başkası ortaya koyacaktı bu buluşu. Resimde, Cézanne'ın doğayı yapısal yönde soyutlaması; «küpleri, küreleri, konileri» de kaçınılmazdı sanırım. Kuşkusuz, Cézanne'ın resmi, tüm olarak ve bildiğimiz somut varlığı içinde başka birisi tarafından gerçekleştirilemezdi. Bilimle sanat arasındaki farklardan biri de bu olmalı. Cézanne'ın kendi resminde genelleştirdiği tikelin izleri, yalnızca Cezanne'ın kişiliğine ait olan, benzersiz ve tekrarlanmaz olan bir yan. Resim adeta, Cézanne'ın tikel duyarlığında dayanağını bularak gerçekleşip genelleşiyor ve daha önce biçimlenmemiş, çizgileri belirsiz, gizli haldeyken, yani çağın duyarlığında «asıltı» halindeyken, genelken, Cézanne'ın kişiliğinde, bakış ve yaratışında tekillik kazanıyor diyebiliriz. Bilinmeyenle-bilinenin, anlatılamayanla-anlatılanın, henüz insansallaşmamışla-insansallaşanın, gizille-edimselin, özgürlükolmayanla-özgürlüğün diyalektiği bu. Bireysel ve tekil-olan içre işleyen bir diyalektik; tıpkı felsefede (ki filozof ya da düşünürün tekilliğinde gerçekleşmesi bakımından bilimden ayrılır) olduğu gibi. Yani burda da bir bakışım söz konusu...

Bilimin büyük atılım çağlarında tikel görüş ve yaratışta, tekillikte bir azalma olduğu; genelin ve kapsayıcının ağır bastığı söylenebilir. İzlenimciler, doğadaki renkler ve ışık konusunda bilimsel olmaya varacak kadar genelleştiklerinde, aralarındaki kişisel üslup farklarının azalmasından, adeta silinmesinden kaçınamadılar. Bir anlamda kaçınılmazdı da bu. Picasso ve Braque da, bir dönemde, buluş adına, yakınlaşmaktan, benzeşmekten, genelleşmekten kaçınamamışlardı.

Sanatlarla bilimler arasındaki ilişki; temeldeki ekonomik ve

toplumsal değişmelerle bunların ilişkisi, uzmanların irdelemesine kalmış bir iş. Ben, bilimsel buluşlar, tarih boyunca birbirlerini düzelttikleri halde, büyük sanatın, düzeltilmez, aşılmaz ve indirgenmez olduğunu söylemekle yetineceğim. Eski Mısır bilimleri ve teknolojisi çoktan aşıldığı halde, Mısır sanatının büyük örnekleri aşılmamıştır; bütün öteki büyük örnekler gibi. Mısır kedi heykeli, bir gece sanatı ürünü; ölüm ve esirlikle sonuna kadar özdeşleşen bir kültürün ürünü olarak özgündür, indirgenemez; kendi yalnızlığı, açılmazlığı, korkutuculuğu ve gecesi içinde kendi ölümsüzlüğünü taşır.

Büyük sanatın, toplumların gerçekçiliğini de, imgelemini de, duygusallığını da ve en önemlisi buluş güçlerini ve özgünlüklerini de gösterdiği besbelli. Son yüzyılda Batı sanatı, arka arkaya buluşlar yaparak tarihte görülmedik bir canlılık, yayılmacılık ve saldırganlık gösterdi. Resmin büyük «misyonerleri», her yere, her yöne dağıldı. Gauguin'in resimlerine düşen gölge, uzak denizlerin gölgesidir; dünyanın genişlemesi, coğrafyanın resme girişi, yeni insan biçimlerinin çizilişidir. Van Gogh'un Japon sanatına, Matisse ve Klee'nin İslam sanatına, Picasso'nun Afrika sanatına sevgileri, ilgileri, bakışları, bilinen şeyler. Sınırsız bir zenginlik ve canlılıkla, figürün giderek soyutlanması, ortadan kalkması, figürsüzün ve soyutun ortaya çıkması; ama figürün yine de sürmesi, soyutun yeni yönleri, kavramların, «mizansen»lerin ortaya çıkması gerçeğiyle karşı karşıyayız burada. Batı sanatının, başlarda bir tür resmin başka bir tür resmi izlemesi, bir çizgisellik olarak görünen gelişmesi, her tür sanatın yapıldığı, yanyana yaşadığı çok canlı bir dünyaya ulaşmıştır sonunda.

Bütün bunlar hayran bırakıyor bizi, ama bir köşeye de sıkıştırıyor. Her konuda olduğu gibi, bunların arasına girmek, kalabalığa karışmak istiyoruz. Akademizm, yeni akademizm, çalışıp duruyor; Batıda her yapılanı belli zaman farklarıyla (bu farklar da giderek azalmakta) bizde tekrarlıyor. Öteki sanat dallarında da böyle. Hangi kılığa bürünürse bürünsün, bu «çok gelişmiş» tekrarcılığın gerçek yerellikle bir ilgisi yok; gerçek evrensellikle de yok bundan ötürü. Bir şeye benziyor, ama aslı değil; o sanıyorsunuz, o değil. Sıradan ve kalp bir şey var karşınızda o kadar; bir sorun-yokluğu var yalnızca. Yani çağdaş felsefenin etkileyici bir biçimde üzerinde durduğu «haslık» ve «sorun» yok ama taklidi var. Oysa önemli olan her şeyden önce haslığa yönelen bir sorun olmak.

FREUD VE LACAN*

LOUİS ALTHUSSER
Çeviren: Selâhattin Hilâv

Önnot

Açıkça söyleyelim şunu: Bugün, Freud'un gerçekleştirmiş olduğu devrimci buluşu kavramak; yalnızca varlığını kabul etmek değil de, anlamını da bilmek isteyen kimse, bizi Freud'dan ayıran ideolojik önyargıların uçsuz bucaksız alanını aşıp geçmek için eleştirel ve kuramsal büyük çabalar harcamak zorundadır. Çünkü, ilerde görüleceği gibi Freud'un buluşu, özleri bakımından kendisine yabancı bilgi dallarına (biyoloji, ruhbilim, toplumbilim, felsefe) indirgenmekle yetinilmemiş; birçok psikanalizci (özellikle Amerikan okuluna bağlı olanlar), bu revizyonizmin suçortağı olmakla kalmamış; dahası, bu revizyonizmin kendisi, psikanalizi konu edinen ve ona gadreden olağanüstü sömürüye nesnel olarak hizmet de etmiştir. Bundan ötürü, bir zamanlar (1948'de) Fransız Marksçıları, bu sömürünün, ideolojik mücadelede, Marksçılığa karşı bir kanıt; bilinçleri yıldırmak ve şaşırtmak için pratik bir araç olarak kullanıldığını boşuna söylememişlerdi.

Ne var ki bugün, sözü geçen Marksçıların, iç yüzünü açığa çıkardıkları bu ideolojinin, dolaylı ya da dolaysız olarak özel bir biçimde kurbanı olduklarını söyleyebiliriz. Bunun nedeni, Fransız Marksçılarının, bu ideolojiyi, Freud'un devrimci buluşu ile karıştırmaları ve böylece pratikte, düşmanın dayanak noktalarını olduğu gibi kabullenmeleri, onun özel durumunu benimsemeleri ve düşmanın kendilerine kabul ettirdiği imgede, psikanalizin kalp gerçekliğini algılamalarıdır. Marksçılık ile psikanaliz arasındaki ilişkilerin bütün tarihi, özü bakımından, bu karışıklığa ve sahteciliğe dayanır.

Bu durumdan sıyrılmanın çok güç olduğunu, bu ideolojinin

(*) Köşeli ayraç içindekiler bizim eklemelerimizdir. (Ç.N.)

yerine getirdiği işlevden anlayabiliriz. Gerçekten de bu durumda, «egemen» fikirler, «egemenlik altına alma» rolünü kusursuz bir biçimde oynamışlar, bu fikirlerle savaşmak isteyenlere, onlar farkına varmaksızın kendilerini kabul ettirmişlerdi. Aynı güçlüğü, bu sömürüyü olanaklı kılan psikanalitik revizyonizmin varlığıyla da açıklıyoruz: Gerçekten de, ideoloji derekesine düşüş, psikanalizin, biyolojiciliğe, ruhbilimciliğe ve toplumbilimciliğe[1] düşmesiyle başlamıştır.

Bu revizyonizmin, yetkesini (otoritesini), yeni bir buluş yapan herkes gibi bu buluşunu, o gün el altında bulunan ve bundan ötürü başka amaçlar için kurulmuş olan kuramsal kavramlar içinde düşünmek zorunda kalan Freud'un (Marx da, buluşunu, belli birtakım Hegelci kavramlar içinde düşünmek zorunda kalmamış mıydı?) bazı karanlık kavramlarına dayandırdığını da kolayca görüyoruz. Yeni bilimlerin tarihinden biraz haberi olan ve bir buluşu, ilk ortaya çıktığında dile getiren, ama bilgilerin ilerleyişiyle battallaşarak daha sonra maskeleyen kavramlarda, bu buluşun ve nesnesinin indirgenmez yanını saptayıp ayırt etme kaygusunda olan bir kimseyi şaşırtacak bir şey yoktur burada.

Demek ki bugün, Freud'a dönüş, şunların yapılmasını gerekli kılıyor:

1. Freud'un, gericiliğin elinde sömürülmesinin ideolojik kabuğunu kaba bir şaşırtmaca olarak bir yana atmakla yetinmemek;

2. Psikanalitik revizyonizmin şu ya da bu ölçüde bilimsel bilgi dallarının büyüleyici etkisiyle desteklenen daha ince anlam karışıklıklarına düşmekten de kaçınmak;

3. Ve nihayet, Freud'un kullandığı kavramlarda, bu kavramlar ile taşıdıkları düşünce içeriği arasındaki gerçek *epistemolojik ilişki*'yi bulup tanımak ve tanımlamak için ciddi bir tarihsel-kuramsal eleştiri çabasına girişmek.

Fransa'da, Lacan'ın pratikte başlattığı bu üç katlı ideolojik eleştiri (1., 2.) ve epistemolojik aydınlatma çalışması (3.) yapılmaksızın, Freud'un buluşu, özgüllüğü içinde, ulaşamadığımız bir şey olarak kalacaktır. Freud'un gerici ideolojik sömürülüşünü reddetsek de; biyolojik-ruhbilimsel-toplumbilimsel revizyonizmin çeşitli türlerini, şu ya da bu ölçüde bilinçsizce benimsesek de, bize sunulmuş olanı Freud'un kendisi sanarak kabul etmek zorunda kalışımız, daha da sakıncalı olacaktır. Her iki durumda da, ideolojik sömürünün ve kuramsal revizyonizmin belirtik ya da örtük kategorilerinin, farklı düzeylerde tutsağı olmaktan kurtulamayacağız. Marx'ın düşüncesinin, düşmanları tarafından nasıl çarpıtıldığını bilen Marksçılar, Freud'un da kendi bakımından, ba-

şına benzer şeylerin geldiğini ve gerçek bir «Freud'a dönüş»ün kuramsal önemini kavrayabilirler.

Böylesine önemli bir sorunu irdelemek isteyen bu denli kısa bir yazının, ele aldığı soruna hıyanet etmek istemiyorsa, esasla yetinmek; bu nesneyi aydınlatmanın kaçınılmaz önkoşulu olan şeyi yaparak, yani bir ilk tanımını vermek için psikanalizin *nesne*sini, bu nesnenin saptanmasını sağlayan kavramların içine oturtmakla sınırlı kalmak zorunda olduğunu da kabul edeceklerdir sanırım. Bundan ötürü, bu kavramları, kaba bir vülgarizasyon açımlamasıyla bayağılaştırmayarak ve çok daha uzun bir yazıyı gerektirecek gerçek bir çözümlemeden geçirerek geliştirmeye de kalkışmayarak, her bilimsel bilgi dalında olduğu gibi elden geldiğince şaşmaz bir biçimde ortaya koymak gerektiğini de kabul edeceklerdir.

Herkesin yapabileceği bir ciddi Freud ve Lacan incelemesi, bu kavramların değerini doğru olarak saptayabilecek ve şimdiden zengin sonuçlar ve vaatlerle yüklü bu kuramsal düşünüm [réflexion] alanında askıda kalmış sorunların tanımlanması olanağını yaratacaktır.

*

Dostlarım, Lacan'dan üç satırla söz ettiğim için haklı olarak sitem ettiler bana[2]: Hakkında söylediklerime oranla onun üzerinde çok fazla konuştuğumu, çıkardığım sonuçlar bakımından da çok az şey söylediğimi ileri sürdüler. Hem yaptığım anıştırmayı (telmihi) hem de nesnesini haklı çıkarmam için birkaç söz söylememi istediler. İşte, bir kitabın yazılmasını gerektiren konuda birkaç söz.

Batı Aklı'nın tarihinde, doğumlar söz konusu olunca, büyük titizlik gösterilmiş, öngörüyle davranılmış, bütün önlemler alınmış ve uyarılar yapılmıştır. Doğumöncesi tedavi kurumlaşmıştır. Bir yeni bilim doğduğunda, aile çevresi, şaşkınlığa kapılmak, sevinip kutlamak ve vaftiz etmek için hazır ve nazırdır. Terk edilmiş bile olsa her çocuk, bir babanın oğlu sayılmıştır eskiden beri ve bir harika çocuk söz konusu olduğunda, babalar, anneden ve ona duyulması gereken saygıdan ötürü birbirinin boğazına sarılmamışlardır. Ağzına kadar dolu dünyamızda, doğum için bir yer ayrılmıştır, doğum tahmininin bile ayrılmış bir yeri vardır: «beklentiler».

Benim bildiğim kadarıyla, XIX. yüzyılda, beklenmeyen iki ya da üç çocuk doğdu: Marx, Nietzsche ve Freud. Bunlar, törelere, ilkelere, ahlaka ve terbiyeye aykırı düşme anlamında «doğal» [gayri meşru] çocuklardı; çünkü doğa, ayak altına alınmış kural, evlenmemiş-anne ve meşru babanın yokluğuydu. Babasız bir

çocuğa, bunu çok ağır ödetirdi Batı Aklı. Marx, Nietzsche ve Freud, ayakta kalabilmenin kimi zaman çok korkunç olan ceremesini çektiler: karşılığını, her şeyin dışına atılmakla, mahkum edilmekle, aşağılanmakla, sefalet çekmekle, açlıkla ve ölümle ya da çıldırarak ödediler. Yalnızca onlardan söz ediyorum ben (ölüm kararlarını renkler, sesler ya da şiir dünyasında tadan ve yaşayan öteki lanetlenmişlerden de söz edilebilir). Yalnızca onlardan söz ediyorum çünkü onlar, bilimlerin ve eleştirinin doğuşu oldular.

Freud'un, yoksulluğu, karaçalmaları ve eza cefayı tatmış; yüzyılın bütün aşağılamalarına, onları yorumlamaktan da geri kalmayıp dayanacak kadar sağlam yürekli bir kimse olması; evet işte bu, dehasının belli birtakım sınırları ve çıkmazları ile ilişkisiz değildir belki de. Ama, irdelenmesinin henüz zamanı gelmemiş olduğundan kuşku duyamayacağımız bu konuyu bir yana bırakalım. Freud'un, çağı içindeki yalnızlığını ele alalım yalnızca. İnsan olarak yalnızlığından söz etmiyorum Freud'un (yoksulluğu tattığı halde hocaları ve dostları vardı onun), *kuramsal* yalnızlığından söz ediyorum. Gerçekten de, *pratiğinde* her gün karşısına çıkan olağanüstü buluşu, bir tutarlı soyut kavramlar sistemi olarak düşünmek, yani dile getirmek istediğinde, kuramsal öncüler ve kuram alanında ustalar bulmak için ne kadar didinse, çabası boşa çıkıyordu. Freud şu kuramsal durumun acısını çekmek ve bu durumu yoluna koymak zorundaydı: Kendisinin babası olmak; buluşlarını koyacağı kuramsal alanı kendi zanaatkâr elleriyle açmak, sağdan soldan ödünç alınan ipliklerle, insanların, uyudukları zaman bile konuştuğu için dilsiz dedikleri bilinçdışının bereketli balığını kör deneyimin [tecrübenin] derinliklerinde yakalamayı sağlayacak büyük ağı örmek.

Kant'ın terimleriyle şöyle diyebiliriz: Freud buluşunu ve pratiğini, ithal edilmiş kavramlarla; o çağda egemen olan termodinamik fiziğinden, çağının ekonomi-politiğinden ve biyolojisinden ödünç aldığı kavramlarla düşünmek zorunda kalmıştı. Arkasında yasal bir miras yoktu: Elinin altında ise, kısıtlandığı yerde bile kendini gösteren bir bilinç sorunsalının damgasını taşıdıkları için belki de verimli değil köstekleyici olan bir kavramlar (bilinç, önbilinç, bilinçdışı, vs.) yığını vardı yalnızca. Öncü diye birkaç yazarı sayabilirdi ancak: Sophokles, Shakespeare, Molière, Goethe.. ya da atasözleri, vs. Kuramsal olarak Freud, işini tek başına kurup yürüttü; o günkü bilimlerden ödünç alınan, ithal edilen kavramların koruyuculuğu altında ve bu kavramların devindiği ideolojik dünyanın sınırları içinde kendi kavramlarını; «yerli mamulâtı» kavramlarını üretti.

Bize işte böyle geldi Freud. Yani, kimi zaman açık anlamlı, kimi zaman karanlık, çoğunlukla bilmece gibi ve çelişik, sorunlu ve çoğu ilk bakışta bize battal, içeriğine aykırı, aşılmış gibi görünen kavramlarla donatılmış bir yığın metin olarak. Gerçekten de bugün, şu içeriğin varlığından; yani, psikanaliz pratiğinden, verdiği sonuçtan kuşku duymuyoruz.

Freud'un bizim için ne tür bir nesne olduğunu özetleyelim öyleyse:

1. Bir pratik (psikanaliz tedavisi). 2. Kuramsal görünümlü soyut bir açıklamaya yol açan bir teknik (tedavinin yöntemi). 3. Pratik ve teknik ile ilişkili olan bir kuram. Bu pratik (1), teknik (2) ve kuramsal organik bütün, her çeşit bilimsel bilgi dalının yapısını hatırlatıyor bize. *Biçimsel* olarak Freud'un bize verdiği, bir bilimin yapısını kendinde taşımaktadır. Ama yalnızca biçimsel olarak sahiptir bu yapıya. Çünkü, Freud'un kavramsal terminolojisinin güçlükleri, kavramlar ile içerikleri arasında kimi zaman elle tutulurcasına fark edilen oransızlık, şu soruyu sormamıza yol açıyor: Bu pratik-teknik-kuramsal organik öbek, bilimsel düzeyde, gerçekten yerine oturmuş ve temellenmiş midir? Başka bir deyişle, kuram, bilimsel anlamda bir kuram mıdır gerçekten? Yoksa tam tersine, pratiğin (tedavinin) basit bir yer değiştirmesinden başka şey değil midir? Kuramsal dış görünüşünün (bunu, Freud'un saygıdeğer, ama beyhude iddialarına borçluyuz) altında psikanalizin, her zaman değil de kimi zaman sonuç veren basit bir pratik; teknik (psikanaliz yönteminin kuralları) olarak genişletilmiş, ama *kuramdan yoksun* ya da en azından gerçek kuramdan yoksun basit bir pratik olduğu; kuram dediği şeyin, pratiğinin kurallarını yansıtan kör teknik kavramlardan; kuramsız basit bir teknikten başka şey olmadığı ve yine psikanalizin belki de düpedüz bir *büyü* olduğu; ve bütün büyüler gibi, yaydığı etki ve hayranlık sayesinde; bir toplumsal gereksinime ya da talebe hizmet eden ve böylece, varlığını haklı çıkarabilecek biricik temeli, gerçek temeli oluşturan kendi etkileri ve duyurduğu saygılar sayesinde başarıya ulaştığı hakkındaki yaygın düşünce, işte buradan kaynaklanmaktadır. Öyle ki, Levi-Strauss, psikanaliz olarak görülebilecek bu *büyünün,* bu *toplumsal* pratiğin kuramını, Freud'un atası olarak *şaman*'ı göstererek ortaya koyabilirdi.

Psikanaliz, yarı suskun bir kurama gebe bir pratik midir? Modern zamanların toplumsal büyüsünden başka şey olmadığı için gurur duyan ya da utanan bir pratik midir? Evet, nedir psikanaliz?

I

Lacan'ın ilk söylediği şu: Freud, ilke olarak, bir *bilim* kurdu. Bu yeni bilim, yeni bir nesnenin yani bilinçdışının bilimidir.

Kesin ve açık bir ileri sürüş söz konusu burada. Öz nesnesinin bilimi olduğuna göre, psikanaliz gerçekten bir bilimdir ve aynı zamanda, bütün öteki bilimlerin yapısı uyarınca da bir bilimdir [olmalıdır]. Yani özgül bir *pratik* içinde, nesnesinin bilgisini ve dönüşüme uğratılmasını olanaklı kılan bir *kurama* ve *tekniğe* (yönteme) sahip olmalıdır. Her kurulmuş gerçek bilimde görüldüğü gibi pratik, bilimin mutlak bir öğesi değil, kuramsal olarak bağımlı bir uğrağıdır ve bu uğrakta, yöntem haline gelmiş kuram (teknik), kendi öz nesnesiyle (bilinçdışı), kuramsal (bilgi) ya da pratik (tedavi) ilişki içine girer.

Bu tez doğruysa, itiraf edilen hastalık ile profesyonel gizliliğin öznellikler-arasına ilişkin karşılıklı kutsal vaatlerde bulundukları zemini oluşturan ve güven duygusuyla donanmış olan çiftin [hasta ve psikanalizci] mahremiyetine girmek için can atan yorumcuların ve filozofların bütün dikkatlerini çevirdikleri psikanaliz pratiği (tedavi), psikanalizin sırlarını değil; gerçekliğinin ancak bir bölümünü, pratikte var olan bölümünü elinde tutuyor demektir; yani, kuramsal sırlarını elinde tutmuyor demektir. Bu tez doğruysa, teknik ve yöntem de, psikanalizin sırlarını elinde tutmuyor ya da ancak, her yöntem gibi pratikten değil ama kuramdan aldığı yetkiyle [kuramı temsil ettiği ölçüde] elinde tutuyor demektir. Her bilimsel bilgi dalında olduğu gibi, bu sırları elinde tutan yalnızca kuramdır.

Freud, bir kuramcı olduğunu kitaplarında belki yüz kere söylemiş; bilimsellik bakımından, psikanalizi Galileo'dan kaynaklanan fizikle karşılaştırmış; psikanaliz pratiğinin (tedavi) ve tekniğinin (psikanaliz yöntemi), yalnızca, bilimsel bir *kuram* üzerinde temellenmesinden ötürü haslık taşıdıklarını tekrarlayıp durmuştur. Hatta, verimli bir pratiğin ve tekniğin bile, bilimsel sıfatını hak edebilmesi için, bir kuramın, pratik ve tekniğe, yalnızca lafta değil kesin bir temellendirmeyle bu hakkı vermesinin gerektiğini her zaman söylemiştir.

Lacan'ın ilk sözü, Freud'un bu söylediklerini harfi harfine kabulenmekten ve onlardan sonuç çıkarmaktan başka şey değildir. Yani, teknik ve pratik gibi bütün öteki uğrakların da yasal bir biçimde içinden türedikleri kuramı aramak, ayırt etmek ve saptamak için Freud'a dönmek söz konusudur burada.

Freud'a dönmek! Kaynaklara yönelen bu yeni dönüşün gereği ne? Lacan, Husserl'in Galileo ya da Thales'e döndüğü gibi bir

doğuşu, tam doğum anında yakalamak için dönmüyor Freud'a. Yani, toprak yüzüne fışkıran her kaynak gibi, ancak doğum anında, doğuşunun katışıksız anında; bilim-olmayandan bilime götüren katışıksız geçişte aranan felsefi-dinsel katışıksızlık önyargısını gerçekleştirmek (yerine getirmek, gerçeklemek) için dönmüyor Freud'a. Lacan için bu geçiş, katışıksız değildir; henüz katışıklıdır: katışıksızlık, bu geçişten sonra gerçekleşir ve henüz «çamurlu» olan geçişte bulunmaz (saydammış, yani masummuş gibi görünmeye çalışan yeni doğmuş suda, geçmişinin çamuru, asıltı halindedir). Freud'a dönmek, Freud'un kendisinde iyice yerine oturmuş, temellenmiş, pekişmiş kurama, olgunlaşmış, düşünülmüş, dayandırılmış, doğrulanmış kurama, yuvasını kurmak, yöntemini ortaya koymak pratiğini türetmek için yaşamın içine yerleşmiş (pratik yaşam da dahil olmak üzere) ve hayli gelişmiş kurama dönmek demektir. Freud'a dönüş, Freud'un doğumuna bir dönüş değildir; *olgunluğuna* bir dönüştür. Freud'un gençliği, henüz-bilim-olmayandan bilime ulaştıran o heyecan verici geçiş (*İsteri Üzerine İncelemeler*'e —1895— kadar süren ve Charcot, Bernheim, Breuer'le olan ilişkilerini kapsayan dönem), bizi ilgilendirebilir kuşkusuz; ama tamamen başka bir açıdan; yani, bir bilimin arkeolojisinin bir örneği ya da olgunluğun kendisinin ve ortaya çıkışının zamanını iyice saptamayı sağlayan bir belirti, yani olgunlaşmamışlığın olumsuz belirtisi olarak ilgimizi çekebilir. Bir bilimin gençliği, olgunluk çağıdır onun; yaşadığı önyargıların yaşını edindiğinden bu çağdan önce yaşlanmıştır ve tıpkı, önyargıları ve bundan ötürü anabasının yaşını yaşayan çocuğa benzer.

Genç ve dolayısıyla olgun bir kuramın, çocukluğa, yani büyüklerinin ve onların çocuklarının önyargılarına düşebileceğini (dönebileceğini) tüm psikanaliz tarihi kanıtlamaktadır. Lacan'ın ilan ettiği Freud'a dönüşün derin anlamı buradadır işte. Freud'un kuramının olgunluğuna; çocukluğuna değil de, gerçek gençliği olan olgunluk çağına, dönebilmemiz için, Freud'a dönmemiz gereklidir. Kuramsal çocukçalığı; çağdaş psikanalizin büyük bir bölümüne ve özellikle Amerikan psikanalizine iyice yararlandıkları avantajlar sağlayan terk edişlere yol açan çocukluğa düşmeyi aşıp geçerek Freud'a dönmemiz gereklidir.

Bu çocukluğa düşüşün, fenomenologların hemen anlayacağı bir adı vardır: ruhbilimcilik; ya da Marksçıların çok kolayca anlayacağı bir başka adı vardır: pragmacılık. Psikanalizin çağdaş tarihi, Lacan'ın yargısını doğrulamaktadır. Batı aklı (bilimsel akıl *kadar*, hukuksal, dinsel, ahlaksal ve siyasal akıl da), yıllarca süren küçümseme ve aşağılamadan (başarı sağlanamayınca her za-

man el altında olan araçlardır bunlar) sonra, psikanaliz ile barış içinde yanyana yaşama anlaşmasına, psikanalizi, kendi bilimlerine ve mitoslarına; davranışçı (Dalbiez) ya da fenomonolojik (Merleau-Ponty) ya da varoluşçu (Sartre) ruhbilime; şu ya da bu ölçüde Jackson'cu bionörolojiye (Ey); «kültüralist» ya da «antropolojik» tipten «sosyoloji»ye (ABD'de egemendir: Kardiner, M. Mead, vs.) ve felsefeye (bkz. Sartre'ın «varoluşsal psikanalizi», Binswanger'in «Daseinsanalyse»i, vs.) katmak koşuluyla rıza gösterdi ancak. Kuramsal ghetto'larından nihayet dışarı çıkabildikleri; ruhbilimin, nörolojinin, psikiyatrinin, tıbbın, sosyolojinin, antropolojinin ve felsefenin oluşturduğu büyük ailenin tüm haklara sahip bir üyesi olarak «benimsendikleri» için çok sevinçli ve mutlu olan psikanalistler, bu karman çormanlığı; *hayali* bağlara dayanan ama aslında gerçek iktidarlarla kurulmuş olan uyuşma ittifakları pahasına resmen bir bilgi dalı olarak kabul edilen psikanalizin bu mitoslaştırılmasını onaylamaktan geri kalmadılar. Bu psikanalistler pratik başarılarının üzerine, onyıllar süren aşağılanmalardan ve sürgünlerden sonra nihayet, adam yerine konma; bilim, tıp ve felsefe dünyasında adlarını geçirebilme hakkını sağlayan bu «kuramsal» kabullenilmenin etiketini yapıştırarak büyük mutluluk duydular. Bu psikanalistler, bu dünyanın şan ve şerefini, aşağılamalarına yeğ tutarak, en sonunda, kendi söylediklerine geldiğine inanmışlar (oysa şan ve şerefe kapılarak bu dünyanın söylediklerine, en sonunda, psikanalistlerin kendileri geliyorlardı) ve böylece bu ittifakın kuşkulu yanından işkillenmemişlerdi.

Bu psikanalistler, bir bilimin bilim olabilmesi için kendisinin *öz nesnesine* (kendisinin ve yalnızca kendisinin olan bir nesneye) sahip olma konusunda tam anlamıyla hak iddia edebilmesi gerektiğini; bir başka bilimin, ödünç verdiği, elden çıkardığı, terk ettiği bir nesnenin zar zor yeten bir parçasına; patron karnını doyurduktan sonra geri kalanla mutfakta keyfince yiyecek bir şeyler hazırlar gibi nesne *artıklarına*, bu nesnenin «yanları»ndan birine, sahip olma konusunda hak iddia etmenin yetmeyeceğini unutuyorlardı. Gerçekten de, psikanalizin tümü, çocukluğun ilk yıllarının davranışçı ya da Pavlovcu «koşullanmaları»ndan başka bir şey değilse; Freud tarafından oral, anal ve jenital, örtüklük ve ergenlik terimleri ile belirtilen aşamaların diyalektiğine indirgenebiliyorsa; ve nihayet Hegelci çatışmanın, fenomenolojik öteki-için'in ya da Heideggerci varlığın «uçurumu»nun köksel deneyinden [yaşanmasından] başka şey değilse; eğer bütün psikanaliz, nörolojinin, biyolojinin, ruhbilimin, antropolojinin ve felsefenin artıklarının hale yola sokulmasıysa, psikanalizi bu bilgi dal-

larından gerektiği gibi ayıran ve onu tam anlamıyla bir bilim haline getiren kendi özgül nesnesi olarak ne kalmaktadır geriye?[3]

Lacan, işte burada, psikanalizin kuramsal yorumlarının büyük bir bölümünü bugün egemenliğinde tutan bu «indirgemelere» ve sapmalara karşı yine psikanalizin indirgenmezliğini, onun, *nesnesinin indirgenmezliği*'nden başka şey olmayan indirgenmezliğini savunmak için işe karışır. Bu savunmayı yapabilmek için, yukarda saydığım bilgi dallarının doymak bilmez konukseverliğinin bütün saldırılarını püskürtecek olağanüstü bir külyutmazlık ve ayakdiremenin gerekli olduğundan kuşku duyamayız. Yeni ve özel bir bilimin ortaya çıkmasının yarattığı güvenlik (kuramsal, ahlaksal, toplumsal ekonomik) gereksinimini, yani dengelerini ve huzurlarını kaybetme tehdidi altında kalan meslek kuruluşlarının (ki bunların statüsü kaynaşmış biçimde bilimsel-mesleki-hukuksal-ekonomiktir) tedirginliğini; bu yeni bilimin, herkesi, yalnızca kendi bilgi dalı üzerinde değil, bu dala inanmasına yol açan nedenler üzerinde de düşünmeye, yani onlardan kuşku duymaya zorladığını; pek inanılmasa bile böyle bir bilimin ortaya çıkışının mevcut sınırları bozma ve bundan ötürü de çeşitli bilim dallarının statu-que'sunu değişikliğe uğratma tehlikesini yarattığını bir kez bile görmüş olan bir kimse, kuşku duyamaz bundan. Gözünü dört açmaksızın ve suçlamaksızın yaşayamayan ve ayakta kalamayan Lacan'ın dilindeki gemlenmiş tutku ve tutkulu gerilim, buradan kaynaklanmaktadır. Tehdit altındaki yapıların ve meslek kuruluşlarının ezici gücü dolayısıyla, daha önce vurmak ve en azından, vuruşlara maruz kalmadan önce vuruyor gibi görünerek düşmanı, vuruşlarıyla kendisini ezmekten caydıran bir kuşatılmış öncünün dilidir bu. Lacan'ın, bilimsel girişimine tepeden tırnağa yabancı filozofların (Hegel, Heidegger) sağladığı güvenliğe, saygılı davranmaları için bazılarının suratlarına fırlatılan korkutucu tanıklar ya da bazılarına güven vermek ve hocalık etmek için, düşüncesinin doğal bir müttefiki olabilecek bir nesnelliğin tanıkları olarak çoğunlukla paradoksal bir biçimde baş vurması da bundan ötürüdür. Bu baş vurmanın, yalnızca doktorlara yönelik olan *içerden* bir söylemi temellendirmek için gerekli olduğu aşağı yukarı kesindir ve bunu kökten suçlamak için genellikle tıp öğreniminin kuramsal zayıflığından da, en iyi hekimlerin kuram bakımından çektikleri yoksunluktan da habersiz olmak gerekir. Bazılarının gözünde Lacan'ın (tepeden tırnağa «Parizyen» bir büyülenmeyi olduğu kadar bir gerçek iletişimin törensel yanını da oluşturabilecek davranışların; susmanın ve ağır başlılığın yer aldığı içrek bir tapınışın baş rahibi, «Obabaşı», «Psikanaliz'in Gongorası»' olan Lacan'ın) bütün etkisini

ve büyüsünü; bazılarının gözünde ise, (bunlar, özellikle bilginler ve filozoflardır), «göz boyamacı» yanını, acayipliğini ve «içrekliği»ni oluşturan dilinden söz ettiğime göre, bu dilin, Lacan'ın pedagojik görevi ile ilişkili olduğunu belirtmeliyim. Gerçekten de, bilinçdışı kuramını, psikanaliz yapan ya da psikanalizden geçen hekimlere öğretmek durumunda olan Lacan, konuşmasındaki ustalıklarla, herkesin bildiği gibi en derin özünde «witz», cinas, başarılı ya da başarısız eğretilemeden başka şey olmayan bilinçdışı dilinin pandomime dayanan eşdeğerlisini, yani ister psikanalizci ister psikanalizden geçen olsunlar, onlara, yaşamış oldukları deneyin eşdeğerlisini vermektedir.

Bu dilin ideolojik ve eğitsel koşullarını kavramak (yani, tarihsel ve kuramsal dışsallıktan onun pedagojik «içselliğini» ayıran mesafeyi görebilmek), nesnel anlamını ve kapsamını ayırt edebilmek ve benimsediği amacı bilip tanımak için yeterlidir. Bu amaç, tüm nesnesini oluşturan *bilinçdışını* ve onun «yasaları»nı bugün elden geldiğince sağlam ve tutarlı bir biçimde tanımlayarak Freud'un buluşuna, layık olduğu kuramsal kavramları sağlamaktır.

II

Psikanalizin *nesnesi* nedir? Bu nesne, psikanaliz tekniğinin tedavi pratiğinde ele aldığı *şeydir;* yani, tedavinin kendisi değildir; önüne gelen fenomenolojinin ya da ahlakın, aradığını kolayca bulduğu o sözde ikili durum da değildir. Bu nesne, doğumdan Oidipus'un ortadan kaldırılmasına kadar süren ve bir kadın ile bir erkekten türeyen hayvan yavrusunu, bir insan yavrusuna dönüştüren olağanüstü serüvenin, canlı kalmış yetişkinde süregiden «*etkileri*» dir.

İnsanın yavrulamasının dünyaya getirdiği küçük biyolojik varlığın insanlaşmasının «etkileri»nden biri: psikanalizin, bildiğimiz *bilinçdışı* adını taşıyan nesnesi, işte burada, tam yerindedir.

Bu küçük biyolojik varlığın canlı kalması [yaşayakalması] ve hem de, kurt ya da ayı yavrusu haline gelmiş bir «kurt-çocuk» (XVIII. yüzyılda prens saraylarında gösteriliyordu bunlar) olarak değil de, *insan yavrusu* olarak (yani çoğu insansal nitelik taşıyan; insanlaşmadaki başarısızlığın cezası olan bütün çocukluk ölümlerinin hepsini atlatarak) ayakta kalması, bütün yetişkin insanların geçirmek zorunda kaldıkları bir sınavdır ve bu insanlar, *hiçbir zaman bellekyitimine* uğramadan ve varlıklarının derinliklerinde, yani en bağırıp çağıran kesiminde, insan

ölüm kalımı için verilen bu savaşın yaralarını, sakatlıklarını, sızılarını taşıyarak, bu zaferin tanıkları ve çoğunlukla da kurbanları olurlar.

Çoğunluk, hemen hemen hiç zarara uğramadan çıkmıştır bundan ya da zarar görmediğini yüksek sesle ilan edip durur; bu emekli askerlerin çoğu, yaşam boyunca savaşın izlerini taşır; bazıları, «olumsuz tedavi tepkisi»nin en son zorlamasında; psikoz patlamasında ve delilikte eski yaraları ansızın açılarak; sayıları kabarık olan daha başkaları da, «organik» bir yitip gitmenin iğreti görünümü içinde bildiğimiz en «normal» biçimde bir süre sonra ölürler bu savaş yüzünden. İnsanlık, resmi ölülerini yalnızca savaş belgelerinde saptar; zamanında ölmeyi bilenleri, yani yalnızca *insansal* kurtların ve tanrıların birbirini paraladığı ve kurban ettiği insan savaşlarında gecikerek ölenleri saptar. Psikanaliz, yalnızca, ele aldığı canlı kalmış kişilerin de bir başka mücadeleyle, insanlığın hiçbir zaman girişmemiş gibi görünmeye çalıştığı, her zaman daha önceden kazandığını düşündüğü savaşla (çünkü insanlık bu savaştan arta kalmaktan, insan kültürü içinde kültür olarak yaşamak ve döl vermekten başka şey değildir), anısız ve belgesiz biricik savaşla uğraşır. İnsanlığın, ileriye fırlatılmış, çarpıtılmış, geri çevirilmiş olan ve her biri tek başına yalnızlık içinde ve ölüme karşı, memeli kurtçukları birer insan yavrusu; birer *özne* haline getiren uzun cebri yürüyüşü yapmak zorunda kalan insanlığın çocuklarının bağrında sürüp giden bir savaştır bu.

Bu nesneyle işi yoktur biyoloji bilgininin; bu hikâye, biyolojik değildir kuşkusuz! Çünkü bu hikâye, baştan beri, her annenin, annece «sevgi» ya da nefret içinde, ilk beslenme ritmi ve yetiştirilmesi sırasında insansal yavru hayvana kazıyıp yerleştirdiği insansal düzenin tepeden tırnağa eğemenliği altındadır. Tarihin, «toplumbilimin» ya da antropolojinin de bu nesneyle işi olmamasına şaşmamak gerekir. Çünkü bunlar, toplumla; dolayısıyla kültürle, yani artık hayvan yavrusu-olmayanla uğraşırlar ve bu hayvan yavrusu, yaşamsalı insansaldan, biyolojiği tarihselden, «doğa»yı «kültür»den ayıran sonsuz alanı aştıktan sonra insan olabilir ancak. Ruhbilim de ne yapacağını bilemez burada ve şaşılacak bir şey yoktur bunda! Çünkü psikoloji, «nesnesi»nde, bir *insan* «doğası»yla ya da insan «doğası-olmayan»la uğraştığını; kültürün (insansalın) denetimleri altında kimliği saptanmış ve tescil edilmiş bu varolanın oluşumunu ele aldığını düşünür. Oysa, psikanalizin nesnesi, mutlak öncelik taşıyan bir sorudur; doğmak ve var olmaktır; her insan dölündeki, belli belirsiz insansal uçurumdur. «Felsefe» nin de, burada, yol gösterici işaretlerini ve ba-

rınaklarını yitirdiği besbellidir. Çünkü bu benzersiz başlangıçlar, felsefenin, kendi varlığını temellendirmek için saygı duyduğu, yücelttiği başlangıçlardan yoksun kılar felsefeyi. Bu başlangıçlar, bu kökenler ise, Tanrı, akıl, bilinç, tarih, kültür gibi şeylerdir. Psikanalizin nesnesinin özgül olabileceği; «mekanizmaları» nın (Freud'un bir deyişini kullanırsak) özgüllüğü kadar içeriğinin kipliğinin [modalité'sinin] de, biyoloji bilgininin, nöroloğun, antropoloğun, toplumbilimcinin, ruhbilimcinin ve filozofun bildikleri içerik ve «mekanizmalar»dan başka bir şey olduğu bellidir. Psikanalizin, nesnesindeki özgüllüğe uygun düşecek kavramlarının özgüllüğüne sahip olmaya tam anlamıyla hakkı olduğunu kabullenmek için, bu özgüllüğü ve bundan ötürü de kendisini temellendiren nesnenin apayrılığını kabul etmemiz yeterlidir. Bu da, bilinçdışı ve onun etkilerinden başka şey değildir.

III

Lacan, yeni bir bilim, yani *dilbilim* ortaya çıkmamış olsaydı, gerçekleştirdiği kuramlaştırma girişimini yapamayacağını kabul edecektir kuşkusuz. Bilimlerin tarihi böyle ilerler işte; bir bilim öteki bilimlere başvurarak, onları dolanarak bilim haline gelir ancak ve başvurduğu bilim, onun vaftizinde hazır bulunan bilimler değildir yalnızca; öteki bilimlere geç katılan, doğması için belli bir zaman gerekli olan yeni bir bilim de olabilir bu. Helmoltz ve Maxwell termodinamik fiziği modelinin, Freudçu kuram üzerine düşürdüğü koyu gölge, yapısalcı dilbilimin, psikanalizin nesnesinin düşüncede kavranılabilmesi olanağını yaratarak bu nesneyi aydınlatmasıyla bugün ortadan kalkmıştır. Freud, her şeyin Dile dayandığını söylemişti daha önce. Lacan iyice açıklıyor bunu: «bilinçdışının söylemi, bir Dil gibi yapılaşmıştır,» diyor. Önemsiz ve yüzeysel sanıldığı halde, hiç de böyle olmayan ilk büyük yapıtı *Rüyaların Yorumu*'nda Freud, rüyaların bütün çeşitliliklerini ikiye, yani *yer değiştirmeye* ve *yoğunlaşma*'ya indirgeyerek «mekanizmaları»nı ya da «yasaları»nı incelemişti. Lacan, yer değiştirmeyi ve yoğunlaşmayı, dilbilimde düzdeğişmece ve eğretileme diye adlandırılan iki temel değişmece olarak görür. Böylece sürçme (lapsus), boşa giden edim, espri (nükte) ve belirti [hastalığın belirtisi], tıpkı rüyanın öğeleri gibi, «bastırılmanın» [içetepmenin, refoulement'ın] bilinip tanınması içinde, insan öznesinin sözsel söyleminin zincirini sessizce, yani sağır edercesine çiftlendiren ve bir bilinçdışı söylemin zincirine kazınmış olan *İmleyenler* haline gelirler. Yine böylece, dilbilimcilerin bildikleri bir paradoksla; çifte alan olarak yalnızca tek bir alana sahip olan ve ken-

disinden başka bir ötedünyası bulunmayan çifte ama yine de tek, bilinçdışı ama yine de sözsel bir söylemle, yani «İmleyen Zincir» in alanıyla karşılaşırız. De Saussure'ün ve ondan kaynaklanan dilbilimin en önemli edinçleri de işte böylece, öznenin sözsel söyleminin olduğu kadar bilinçdışının söyleminin sürecini ve bunların arasındaki ilişkiyi, yani ilişkilerine özdeş olan ilişki yokluğunu; kısacası çift kat edilmelerini ve yerlerinden oynatılmalarını kavramada, hak ettiği yeri almağa başladı. Ayrıca, bilinçdışının, bütün felsefi-idealist yorumlanımları; bilinçdışının ikincil bilinç, kötü niyet [bilmezlenme] (Sartre), geçerliği olmayan bir yapının kanserli kalıntısı ya da anlam-olmayan olarak yorumlanması (Merleau-Ponty); yine bilinçdışının biyolojik temelli bir en ilk «İd» (Jung) olarak yapılmış bütün yorumlarının gerçek yüzü ortaya çıkıyordu; yani bunların bir kuram başlangıcı değil de hükümsüz «kuramlar», ideolojik yanlış anlamalar olduğu görülüyordu.

Bundan sonra yapılması gereken (kaba bir şemacılık yapmaya mecburum; bu kadar kısa bir yazıda nasıl kaçınabilirim bundan?), psikanaliz yorumu pratiğinde karşılaşılan Dilin biçimsel [formel] yapısının ve «mekanizmaları»nın bu *önceliği*'nin taşıdığı anlamı, bu pratiğin temeline olan ilişkisinde tanımlamaktı; nesnesini, yani insanın hayvan yavrusunu, *erkek* ya da *kadına* dönüştüren mecburi «insanlaştırmadan» geçip de sağ kalanlarda hâlâ görülen «etkileri» tanımlamaktı. Bu soruna cevap vermek için psikanaliz pratiğinin biricik nesnesi ve aracı olan Dil olgusunun önceliğinden söz etmek yetmez. Tedavide ortaya çıkan her şey (susma, ritimleri ve duraklamaları da dahil), Dilde ve Dille ortaya çıkar. Ama tedavide, psikanaliz pratiğinin hem ilk maddesi hem de etkilerinin üretilmesinin aracı (Lacan buna, «boş sözden», «dolu söze» geçiş der) olarak Dilin olgusal rolünün, *niçin ve nasıl*, ancak nesnesinde (ki bu nesne son kertede hem bu pratiği hem de tekniği temellendirir) *ilkece* temellenmiş olduğu içindir ki, *somut olarak (fiilen)* psikanaliz pratiğinde de temellenebildiğini ve burada bir bilim söz konusu olduğuna göre de, nesnesinin *kuramında* temellenebildiğini ilkece göstermek gerekir.

Lacan'ın yapıtının en özgün yanı, buluşu; hiç kuşkusuz burada yatar. En sınır durumunda tam anlamıyla katışıksız biyolojik olan varlıktan insansal varlığa (insan çocuğu) geçişin, Kültür Yasası diye adlandıracağım Düzen Yasası içinde gerçekleştiğini ve bu Düzen Yasasının, biçimsel [formel] özü bakımından Dilin düzeni ile karıştığını gösterdi Lacan. İlk bakışta bilmece gibi gelen bu formülden ne anlamamız gerekir? İlkin şunu anla-

malıyız: Bu *geçişin bütünü*, geri dönüşlü ve yinelemeli bir *Dil biçimi* içinde, *tedavi durumundaki* yetişkinin ya da çocuğun Dilinde belirtilmiş olarak; bütün insan düzeninin, yani her insan rolünün içine yerleştiği ve sunulduğu [verildiği] Dil yasasında belirtilmiş, belirlenmiş, yeri saptanmış olarak kavranabilir ancak. Daha sonra da şunu anlamalıyız: Tedavi dilinin bu belirlemesinde, düzenin, bu geçişteki; Kültür Yasasının insanlaştırmadaki mutlak etkililiğinin hâlâ yinelenen, sürüp giden varlığı [bulunuşu] kendini göstermektedir.

Bunu birkaç sözcükle açıklamak için, sözünü ettiğimiz geçişin iki büyük uğrağına değineceğim. 1) Oidipus öncesi, ikili bağıntı uğrağı. Bu uğrakta çocuk, yalnızca bir ikinci-benlikle; yaşamını ortaya çıkışı (da!) ve ortada bulunmayışı (fort!)' ile kesintilere uğratan annesiyle ilgilendiği için bu ikili bağıntıyı, benliğin imgelemsel büyülenişi kipi içinde yaşar ve bu durumda çocuk kendisi, ilk narkisçe [narcissique] özdeşleşme içinde *şu* başkası, *herhangi* bir başkası, *her* başkası, *bütün* başkalardır; ve ne başkası ne de kendisi karşısında, üçüncü kişinin nesnelleştirici mesafesini alamaz; 2) Oidipus uğrağı. Bu uğrakta, üçüncü kişi (baba) ortaya çıktığı, bütünü altüst edip büyülenmeleri bozarak ikili büyülenmenin sağladığı imgelemsel doyumun içine bir yabancı gibi girdiğinde, ikili yapı üzerinde bir üçlü yapı oluşur ve bu, çocuğu, Lacan'ın Simgesel Düzen dediği şeyin içine sokar; yani, ben, sen o demesini sağlayacak ve böylece bu küçük yavruya, yetişkin üçüncü kişilerin dünyasında kendini bir *insan çocuğu* olarak konumlama olanağını verecek olan nesnelleştirici Dilin düzeni içine sokar.

Demek ki iki büyük uğrak söz konusu: 1) (Oidipus-öncesi) İmgeselin uğrağı; 2) Simgeselin uğrağı (Oidipus çözüme ulaşmıştır) ya da başka bir deyişle, simgesel kullanılışı içinde tanınmış ama henüz bilgisi edinilmemiş nesnelliğin uğrağı (nesnelliğin bilgisi bambaşka bir «dönem»de ve başka bir pratikte ortaya çıkar).

Lacan'ın aydınlattığı çok önemli nokta da şudur: Bu iki uğrak, bir tek Yasanın, *Simgeselin Yasası*'nın egemenliğindedir. Biraz yukarda, daha kolay anlaşılsın diye, simgeselden önce geldiğini, ondan ayrı olduğunu söylediğim imgelemsel uğrak (yani küçük çocuğun, simgesel bağıntı olduğunu; bir insan yavrusunun bir insan annesi ile bağıntısı olarak tanımadığı ve yalnızca bir insanla -anne- dolayımsız bağıntısını *yaşadığı* bu ilk an) da *kendi diyalektiğinde, Simgesel Düzenin diyalektiği* tarafından; yani insansal Düzenin, insansal normun (kuralın) diyalektiği tarafından damgalanmış, yapılaştırılmıştır (beslenme ve temiz tutmanın zamansal ritimlerinin; davranışların, somut tanıma tavırla-

rının normları; kabullenmeler, reddetmeler, çocuğa evet ya da hayır demeler, verici ya da yoksun bırakıcı belirlemeler yapan Yasanın ve Hak Düzeninin kullandığı bozuk paradan, *amprik* kipliklerden başka şey değildir) ve bu, imleyenin Düzeni altında, yani Dilin düzenine biçimsel olarak özdeş bir Düzen içinde gerçekleşmektedir[6].

Lacan, Freud'un yüzeysel ya da güdümlendirilmiş biçimde okunmasının bize, mutlu ve yasasız çocukluk, «çok şekilli sapıklık»ın cenneti, insan vücudunun belli bölümlerine, hayati önem taşıyan yerlere (oral, anal, jenital)[7] bağlı ve yalnızca biyolojik yanı ağır basan dönemlerle vurgulanmış bir tür doğa durumu gibi kavram ve bilgilerden başka bir şey vermediği yerde; doğacak her insan yavrusunu daha doğumundan önce bekleyen ve ilk ağlayışıyla birlikte onu ele geçiren ve böylece ona hem yerini hem rolünü veren, yani belirlenmiş yazgısını yükleyen Düzenin, Yasanın etkililiğinin bulunduğunu ileri sürer ve gösterir. İnsan yavrusunun aşıp geçtiği bütün dönemler, insansal verme [atfetme], iletişim ve iletişimsizlik kuralının, Yasanın yönetimi altındadır; bu yavrunun «doyumları» da, herkes tarafından ve özellikle bilmeyenler tarafından bilinmesi zorunlu olan, ama herkes tarafından ve özellikle kendisine en fazla bağlı olanlar tarafından yolundan saptırılabilen ya da çiğnenebilen Yasanın, yani insansal Yasanın silinmez ve kurucu damgasını taşır. Bundan ötürü, çocukluk çağının bütün örselenmelerini (traumatisme'lerini) yalnızca biyolojik «boşa çıkmalar»ın [doyumsuzluğa uğramaların] dengesine indirgemek ilkece yanlıştır; çünkü, onlara ilişkin olan Yasa, bir Yasa olarak bütün içerikleri soyutlar; Yasa olarak yalnızca, bu soyutlamada ve bu soyutlamayla varoluşur ve insan yavrusu bu kurala, ilk soluk alışında boyun eğer ve edinir onu[8]. Bu, yaşayan bir baba olmadığı zaman bile Babanın (ki Yasadır) resmi varlığının [bulunmaklığının] ve bundan ötürü de insansal imleyenin Düzeninin, yani Kültür Yasasının başlangıcıdır ve her zaman başlangıcı olmuştur; her söylemin mutlak önkoşulu olan söylemdir bu; her sözsel söylemde yukarda var olan [bulunan], yani derinlerde bulunmayan söylemdir; Başkasının (Ötekinin) söylemidir, bu Düzenin ta kendisi olan büyük Üçüncükişinin söylemidir; *bilinçdışının söylemidir*. Her insan varlığında, bu varlığın özel söyleminin kendi öz yerini aradığı, arayıp ıskaladığı, ıskalarken, kendi imgelemsel büyülenmelerinin zorlayışında, sahteciliğinde suçortaklığında ve yadsıyışında, kendi öz yerini; demirleme yerine kendini bağlayan öz demirini bulduğu mutlak yerdir.

Öyle ki, Oidipus döneminde, belli bir cinsiyet taşıyan çocuk, imgelemsel fantasmalarını, Simgeselin sınavından geçirerek cin-

siyet taşıyan insan çocuğu (erkek, kadın) haline gelir ve her şey «yolunda giderse» ne ise o olur ve o olmayı kabulenir en sonunda; yetişkinler dünyasında çocuk haklarına sahip olan ve her çocuk gibi günün birinde tıpkı «babası gibi», yani bir karısı (yalnızca bir annesi değil) olan bir erkek insan kişisi ya da tıpkı «annesi gibi», yani bir kocası (yalnızca bir babası değil) olan bir dişi insan kişisi olmanın bütün *hakkını* edinen oğlan ya da kız çocuğu haline gelir ve bunu öylece kabullenir. İnsan çocukluğuna yönelen uzun cebri yürüyüşün hedefinden başka şey değildir bu.

Bu en son dramın daha önceden biçimlenmiş bir dil malzemesi içinde oynanması ve bu dilin, Oidipus evresinde, Babanın simgesi [remzi], hakkın simgesi, Yasanın simgesi, her tür Hakkın fantasmasal imgesi olan *phallus* imlemi çevresinde merkezlenmesi ve düzenlenmesi; evet bu düzenlenme, şaşırtıcı ve keyfi bir şey olarak görünebilir, ama bütün psikanalizciler, bir deney olgusu olduğuna tanıklık ederler bunun.

Oidipus'un son aşaması, yani «igdiş edilme», bu konuda bir fikir verebilir bize. Oğlan çocuğu, iğdiş edilmenin trajik ve yararlı durumunu yaşayıp çözüme ulaştırarak babası gibi aynı Hakka (phallus'a) ve özellikle babasının annesi üzerindeki Hakkına (ki annesinin, hem oğlan çocuk için anne hem de baba için karı olarak bir çifte kullanımın hoşgörülmez durumu içinde bulunduğu ortaya çıkmıştır) *sahip olmamayı* kabullenir; ama, babasıyla aynı hakka sahip olmadığını kabullenerek de, daha sonraları, yetişkin olduğu zaman günün birinde, gerekli «araçlar»dan yoksun olduğu için o gün kendisine verilmemiş olan hakka sahip olma güvencesini kazanmış olur. Oğlan çocuğunun, çok «uslu», davranıp büyümesini bilirse, büyüyecek olan bir ufak hakkı vardır yalnızca. Öte yandan, küçük kız çocuğu da, iğdiş edilmenin trajik ve yararlı durumunu yaşayıp yüklenerek annesinin sahip olduğu aynı hakka sahip olmamayı kabullenir; demek ki, kadın olduğu halde ve kadın olmasından ötürü annesinde o (phallus) olmadığı için babasının sahip olduğu aynı hakka (phallus) sahip olmadığını ve aynı zamanda annesinin sahip olduğu hakka da sahip olmadığını, yani henüz annesi gibi bir kadın olmadığını katmerli olarak kabullenir. Ama buna karşılık ufak hakkını elde eder. Yani küçük kız hakkını ve Düzen Yasasını kabullenerek; yani gerektiğinde yasayı saptırmak için *çok* uslu davranmaksızın ama bu yasaya yine de boyun eğerek büyümesini bilirse, büyük bir hakkın kendisine tanınacağı vaadini almış [kazanmış] olur.

İster İmgelemselin ikili büyülenme uğrağı (1), ister simgesel Düzenin (2) içine yerleştirilmenin yaşanan tanınması (Oidipus) uğrağı olsun, her iki durumda da, geçişin bütün diyalektiği, en

derin özünde, *biçimsel* [*formel*] yasalarını, yani *biçimsel* kavramını dilbilimin verdiği insansal Düzenin, Simgeselin mührüyle damgalanmıştır.

Böylece, psikanaliz kuramı, her bilimi, katışıksız bir soyut kurgu [spekülasyon] değil de bir bilim yapan şeyi sunuyor bize; yani nesnesinin *biçimsel* özünün tanımını, *somut* nesnelerine yönelik herhangi bir pratik ve teknik uygulamanın olanağının koşulunu veriyor. Böylece, psikanaliz kuramı, Politzer'in, bu bilimden, «somutun» bilimi; gerçek «somut ruhbilim» olmasını isteyip (psikanalizin devrimci kapsamını Fransa'da ilk kavrayan Politzer'dir), bilinçdışı, Oidipus kompleksi, iğdiş edilme kompleksi, vs., gibi *soyutlamalarından* dolayı sitemlerde bulunurken bir örneğini verdiği klasik idealist çatışkılardan [antinomilerden] sıyrılabilir. Politzer, psikanaliz, soyut ve metafizik bir ruhbilimde yabancılaşmış «somut» tan başka şey olmayan bu *soyutlamalara* takılıp kalırsa, nasıl olur da, olmak istediği ve olabileceği *somutun* bilimi olduğunu iddia edebilir? diyordu. Oysa gerçekte, hiçbir bilim soyutlamadan vazgeçemez; hiçbir bilim, «pratik»inde (dikkat edelim: bilimin kuramsal pratiği değil, ama somut *uygulanımının* pratiğidir bu) bireysel «dramlar»dan yani tekil ve benzeri olmayan çeşitlenmelerden başka şeyle uğraşmasa bile vazgeçmez soyutlamadan. Lacan'ın Freud'dan geçerek düşündüğü (Lacan, bilimselliğimizin; *var olabilecek* biricik bilimselliğin biçimini kazandırdığı Freud'un kavramlarından başka şey düşünmez) psikanaliz «soyutlamaları», nesnelerinin kavramları olarak kendilerinde soyutlanmalarının zorunluğunun belirtisini, ölçüsünü ve temelini taşıdıkları; yani «somut»a olan ilişkilerinin (oranlarının) ölçüsünü ve dolayısıyla yaygın olarak psikanaliz pratiği (tedavi) diye adlandırılan uygulanımlarının somutuna olan öz ilişkilerinin (oranlarının) ölçüsünü taşıdıkları ölçüde nesnelerinin halis bilimsel kavramlarıdırlar.

Demek ki Oidipus evresi, yalnızca bilinçten ve sözden (konuşmadan) yoksun gizli bir «anlam» taşımaz; bu evre, «anlamı ters tepkilendirilerek» yeniden yapılaştırılabilen ya da aşılabilen ve geçmişin derinliklerine gömülü olan bir yapı değildir; Oidipus [kompleksi], insanlığa, istemeden ve zorla her aday olana, Kültür Yasası tarafından zorla kabul ettirilen dramatik yapıdır, «tiyatro mekanizmasıdır»'. Eşiğine ulaşıp kendisini yaşayan ve daha sonra canlı kalabilen her birey için, üzerinde *varoluştuğu* somut çeşitlenmelerin yalnızca olabilirliğini değil, zorunluluğunu da kendinde içeren [taşıyan] bir yapıdır. Bu somut çeşitlemelerde *varoluşan* bir yapıdır. Psikanaliz, uygulanımında, pratiği diye adlandırılan şeyde (tedavide), bu çeşitlen-

melerin somut «etkileri»[10] üzerinde çalışır; yani Oidipus geçişinin daha önceden varoluşundaki, şu ya da bu birey tarafından yaklaşılışındaki, aşılışındaki, kısmen ıskalanışındaki ya da sıyrılınışındaki özgül ve mutlak olarak tekil bağsallığın [düğümselliğin] kipliğini ele alır. Bu *çeşitlenmeler, değişmez* Oidipus yapısından kalkılarak özce düşünülebilir ve belirlenebilirler; bunun nedeni, sözünü ettiğimiz bu geçişin tümünün, ilk başlangıçlardaki büyülenmeden bu yana, en «normal» biçimlerinde olduğu gibi en aşırı «sapınç» biçimlerinde de, Simgeselin Yasası altında, Simgesele ulaşmanın en son biçimi olan bu yapının Yasası tarafından damgalanmış olmasıdır. Bu kısa irdelemelerin, bir özet ve şema olarak görünmekle kalmayıp öyle de olduklarını; bu yazıda sözü edilen ve ileri sürülen birçok kavramın, haklı çıkarılmak ve temellendirilmek için enine boyuna geliştirilmesi gerektiğini biliyorum. Bu kavramlar, temelleri ve onlara dayanaklık eden kavramlar öbeği ile olan ilişkileri [oranları] bakımından aydınlatılıp açıklansalar; Freud'un çözümlemelerinin kesin ve açık anlamıyla ilişki haline getirilseler bile, sorunlar ortaya koymaktan geri kalmazlar ve bunlar yalnızca kavramsal oluşturmaların, tanımların ve aydınlatmaların sorunları değil, irdelediğimiz kuramsallaştırma çabasının gelişmesinden zorunlu olarak doğmuş gerçek yeni sorunlardır. Örneğin, bilinçdışının varolmaklığının ve kavranabilirliğinin mutlak önkoşulu olan Dilin *biçimsel* yapısı ile, akrabalığın somut yapıları ve nihayet akrabalık yapılarında içerilmiş özgül işlevlerin yaşandığı [algılandığı] ideolojik somut oluşumlar (babalık, analık, çocukluk), arasındaki ilişki, tutarlı ve mantıksal olarak nasıl düşünülebilir? Bu sonuncu yapıların (akrabalık, ideoloji), tarihsel çeşitlenmelerinin, Freud'un bir başına ele aldığı [yalıttığı] örneklerin şu ya da bu yanını, elle tutulur biçimde değişikliğe uğratabileceği düşünülebilir mi? Bir başka soru daha: Akılsallığı içinde düşünülen Freud'un buluşu, nesnesinin ve bulunduğu yerin tanımlanmasıyla, kendisini ayırt ettiği bilgi dallarında (ruhbilim, ruhbilimseltoplumbilim ve toplumbilim gibi) yankılar [etkiler] uyandırabilir ve bu bilimlerin nesnelerinin statüsü (ki bu kimi zaman sorunsal bir statüdür) konusunda sorular ortaya atılmasına yol açabilir mi? Birçok soru arasından sonuncu olarak şunu seçelim: Psikanaliz kuramı ile, 1'inci olarak bu kuramın ortaya çıkışının tarihsel koşulları ve 2'nci olarak da, uygulanımının toplumsal koşulları arasında bulunan ilişkiler nelerdir?

1'inci olarak: Psikanaliz kuramının *hem* kurucusu, *hem de* bir numaralı Psikanaliz uygulayıcısı, *Psikanalizden geçmiş* kişi,

babaların babası olarak, kendisine dayandıklarını söyleyen Psikanaliz uygulamacılarının uzun soy zincirinin başlatıcısı niteliklerini taşıyabilen *Freud kimdi?* 2'nci olarak; *Hem* Freudçu kuramı ve Freud'a dayanan didaktik geleneği dünyanın en doğal şeyiymiş gibi benimseyiveren, *hem de* mesleklerini icra ettikleri ekonomik ve toplumsal koşulları (*tıp* meslek kuruluşuna —loncasına— sıkı sıkıya bağlı «dernekleri»nin toplumsal statüsünü) kabulleniveren *psikanalizciler* kimlerdir? Psikanalizin yapılmasının (icra edilmesinin) tarihsel kökenleri ve ekonomik-toplumsal koşulları, psikanaliz kuramı ve tekniği üzerinde ne ölçüde yankılanmakta ve etkili olmaktadır? Gerçeklerin çok açık bir biçimde ortaya koyduklarına göre, Psikanalizcilerin bu sorunlar konusundaki kuramsal *susuşları,* psikanaliz dünyasında bu sorunlara yönelmiş *bastırma;* içerikleri bakımından hem psikanaliz kuramını hem de tekniğini özellikle ne ölçüde etkilemektedir? Öncesizsonrasız «psikanalizin sonu» sorusu, başka nedenlerin yanı sıra, bu bastırma ile; yani, psikanalizin epistemolojik tarihinden ve psikanaliz dünyasının toplumsal ve (ideolojik) tarihinden kaynaklanan bu *sorunların düşünülmemiş-olmaklığı'* ndan kaynaklanmamakta mıdır?

Şu anda bir yığın araştırma alanı oluşturan bir yığın gerçekten çözülmemiş sorun var ortada. Yakın bir gelecekte, bazı kavramların, bu sınavdan, dönüşüme uğrayarak çıkacaklarını söyleyebiliriz.

Derine inersek, bu sınavın, Freud'un, kendi alanında; «insanoğlu» nun, insan «öznesi»nin belli bir geleneksel, hukuksal, ahlaksal, felsefi, yani sözün kısası ideolojik imgesini tâbi tuttuğu sınav olduğunu görürüz. Freud, buluşunun eleştiriyle karşılanmasını, Copernicus'un gerçekleştirdiği devrimle boşuna karşılaştırmamıştı kimi zaman. Copernicus'tan beri, yeryuvarlağının, evrenin «merkezi» olmadığını biliyoruz. Marx'tan beri, insan öznesinin, ekonomik, siyasal ya da felsefi ben'in, tarihin «merkezi» olmadığını biliyoruz. Hatta, Aydınlanma Felsefesi'ne ve Hegel'e karşı, tarihin bir «merkezi» olmadığını; ama tarihin yalnızca ideolojik yanlış-bilişten başka hiçbir şeyden kaynaklanmayan zorunlu «merkez»den yoksun bir yapı olduğunu da biliyoruz. Freud ise bize, gerçek öznenin, tekil özünde bireyin; «ben» de, «bilinç»te ya da «varoluş»ta (ister kendisiiçinin, ister öz bedenin ya da ister «davranış»ın varoluşu olsun) merkezini bulan bir ego biçimine bürünmüş olmadığını; insan öznesinin, «ben» in imgelemsel yanlışbilişinden, yani, içinde kendisini «tanıdığı» ideolojik oluşumlardan başka bir şeyden kaynaklanmayan «merkez»den yoksun bir yapı tarafından merkezsizleştirildiğini ve ku-

rulduğunu açıklıyor ve gösteriyor.

Böylece, ideoloji üzerinde yapılacak her araştırmayı temelden ilgilendiren şeyi, yani *yanlışbilişin (tanımayışın) yapısını*'nı daha iyi biçimde kavramamızı belki de bir gün sağlayacak olan yollardan biri önümüzde açılmış bulunuyor kuşkusuz.

(1) Gerçekleri, yalnızca biyolojiye, ruhbilime, toplumbilime indirgeyerek tek yanlı bir biçimde açıklamaya kalkışan anlayışlar söz konusu burada. (*Ç.N.*)

(2) Revue de l'Enseignement phllosopiqe, *Haziran - Temmuz 1963*, «*Philosophie et Sciences Humaines*», *s. 7 ve 11, not 14:* «*Marx, kuramını, 'homo economicus' mitosunu bir yana atarak kurdu, Freud, ku-*

ramını, 'homo psychologicus' mitosunu bir yana atarak kurdu. Lacan, Freud'un özgürleştirici kopuşunu gördü ve kavradı. Onu harfi harfine alarak ve hem aralık hem de ödün vermeden öz vargılarına ulaşması konusunda zorlayarak tam anlamıyla kavradı. Herkes gibi, Lacan da ayrıntılarda, hatta felsefi kerterizlerinde yanılabilir: ama esası borçluyuz ona.»

(3) En tehlikeli girişimler, felsefe *(ki bütün psikanalizi, tedavinin ikili deneyimine hemencecik indirger ve orada, fenomenolojik öznelliklerarasının, tasarı-varoluşun, ve daha genel olarak kişilikçiliğin temalarını «doğrulayacak» şeyler bulur); başına iş açmıyormuş gibi görünen psikanaliz kategorilerinden çoğunu bir «özne»nin öznitelikleri gibi görerek kendine katan* ruhbilim *ve nihayet ruhbilimin yardımına koşarak, «özne»nin bir «üstben»le ona tekabül eden kategorileri edinebilmesi için «içleştirmesi» yeterli olan nesnel içeriği, yani «gerçeklik ilkesi» için gerekli olan nesnel içeriği (toplumsal ve ailesel buyruklar) veren sosyoloji tarafından yapılmıştır. Böylece, ruhbilime ya da toplumbilime boyun eğen psikanaliz, çoğunlukla, «heyecanlar» ya da «duygunluk» bakımından çevreye yeniden uymayı sağlayan bir teknik; «bağıntısal işlev»in bir yeniden eğitimden geçirilmesi durumuna düşmüştür ve bütün bunların, psikanalizin gerçek nesnesiyle hiçbir ilgisi yoktur; ama bütün bunlar, çağdaş dünyada, güçlü ve üstelik tam anlamıyla yönlendirilmiş bir talebe cevap vermektedir. Psikanaliz, işte bu yola saptırılarak kültürde, yani modern ideolojide günlük bir tüketim metaı haline getirilmiştir.*

(4) Yapmacık ve süslü bir üslupla yazan ünlü İspanyol şairi (XVI. yüzyıl). (Ç.N.)

(5) Bunlar, Freud'un ün kazandırdığı Almanca iki deyimdir. Freud'un gözlemlediği bir küçük çocuk, annesini «temsil» eden herhangi bir nesneyle oynarken bu deyimlerle («geldi!», «gitti!») onun ortaya çıkışını ve gözden kayboluşunu berkitiyordu. Nesne bir makaraydı,

(6) Biçimsel olarak: *Çünkü ilk biçimini ve ilk sunuluşunu Dilin sağladığı Kültür Yasası, dilden daha fazla bir şeydir; bu Yasanın içeriği gerçek akrabalık yapıları ve belirli ideolojik oluşumlardır ve bu yapılara bağlı kimseler işlevlerini yine bu yapılar içinde yerine getirirler. Batı ailesinin babaerkil ve dıştanevlenmeli (akrabalık yapısı) olduğunu bilmek yetmez; karıkocalığı, babalığı, anneliği, çocukluğu yöneten ideolojik oluşumları da aydınlatmak; bugünkü dünyamızda, «karıkoca olmak», «baba olmak», «anne olmak», «çocuk olmak» nedir? sorularına cevap getirmek gerekir. Bu özgül ideolojik oluşumlar üzerinde daha birçok araştırma yapılması gerekir. Tarihsel maddeciliğe düşen bir iştir bu.*

(7) Belli bir nöro-biyoloji ve belli bir ruhbilim, Freud'da, bir «aşamalar» kuramı bularak çok memnun oldu ve bunu, hiç duraksamadan doğrudan doğruya ve tüketici biçimde nöro-biyolojik ya da biyo-nöro-ruhbilimsel bir «aşamasal olgunlaşma» kuramı haline getirdi ve bunu da, nöro-biyolojik olgunlaşmaya, mekanik bir biçimde bir «öz» rolü yükleyerek ve Freudçu «aşamalar»ı da onun düpedüz «fenomenleri» olarak ele alıp gerçekleştirdi. Bu perspektif, eski mekanist

paralelizmin bir tekrarından başka şey değildi. Özellikle, Wallon'un izleyicilerine yöneltilmişti bu; çünkü Wallon'un kendisi, Freud'un hiç farkına varmamıştı.

(8) Bu biçimsel koşulun karşısına, Freud'un, bilinçdışının «içeriği»ni düşünürken kullandığı kavramların (libido, içtepiler, istek) biyolojik görünüşü çıkarılacak olursa, aynı biçimsel koşulun kuramsal önemini ve kapsayıcılığını kavrayamama ve bu konuda yanılma tehlikesi doğar. Örnek olarak Freud'un rüya, «dilek-gerçekleştirimidir» (Wünscherfüllung) sözünü verelim. Lacan da, bu anlamda, insanı, bilinçdışı «isteğinin Diline» yeniden yöneltmeyi ister. Ne var ki, biyolojik gibi görünen bu kavramlar, gerçek anlamlarını bu biçimsel koşuldan alırlar; bu anlam, ancak bu koşul sayesinde, verilebilir (atfedilebilir) ve düşünülebilir; bir tedavi tekniği belirlenebilir ve uygulanabilir. Bilinçdışının temel kategorisi olan istek, kendi özgüllüğü içinde, ancak insan öznesinin bilinçdışının söyleminin tekil [benzersiz] anlamı olarak kavranabilir. Bu anlam ise, bilinçdışının söylemini oluşturan imleyici zincirin «oynunda» [işleyişinde, deviniminde] ve «oynuyla» ortaya çıkar. Böylece «istek», insansal oluşu [gelişmeyi] yöneten yapıyla damgalanmıştır. Böyle olması bakımından istek, biyolojik öz taşıyan organik «gereksinim»den kökçe ayrılır. Organik gereksinim ile bilinçdışı istek arasında, öz sürekliliği yoktur; nitekim, insanoğlunun biyolojik varlığı (yaşamı) ile tarihsel varlığı arasında da öz sürekliliği yoktur. İstek, çok yanlı varlığında («var olamayışında» diyor Lacan), ona damgasını vuran ve onu çarelerinde olduğu gibi hayal kırıklıklarında da yersiz yurtsuzluğa, bastırmanın varoluşuna [yaşamına] mecbur eden Düzenin yapısı tarafından belirlenmiştir. Organik gereksinimden hareket ederek isteğin özgül gerçekliğine ulaşılmadığı gibi; biyolojik varlıktan [yaşamdan] kalkarak ta tarihsel varlığın özgül varlığına ulaşılamaz. Bunun tersine, tarihsel varlığını, bir katışıksız biyolojik varlıktan ayırt ederek insanın tarihsel varlığının özgüllüğünü (bunun içinde insanın «gereksinimleri» ve demografik olaylar gibi katışıksız biyolojik belirlenimler de vardır) tanımlamamızı nasıl tarihin kategorileri olanaklı kılıyorsa; aynı biçimde, isteğin gerçek anlamını kavrayıp belirlememizi de, onu taşıyan (bu tıpkı, biyolojik varlığın tarihsel varlığı taşıması, ona temellik etmesi gibidir), ama ne kuran *ne de* belirleyen *biyolojik gerçekliklerden ayırt ederek bilinçdışının temel kategorileri olanaklı kılar.*

(9) Freud'u («ein anderes Schauspiel... Schauplatz») yineleyen Lacan'ın kullandığı deyim («machine») [dilimizde «mekanizma»nın daha uygun düştüğünü düşündük]. «Dram»dan söz eden Politzer'den, tiyatrodan, sahneden, sahneye koymadan, sahne araçlarından, tiyatro türünden, sahneye koyandan, vs., söz eden Freud ve Lacan arasında kendisini tiyatro sanan seyirci ile tiyatro arasındaki kadar mesafe vardır.

(10) «Etki» terimi, klasik bir nedensellik kuramı bağlamında anlaşılırsa [düşünülürse], bu terimle nedenin etkideki (sonuçtaki) somut varlığı [bulunuşu] kavranmış [düşünülmüş] olur (bkz. Spinoza).

JACQUES LACAN: BİR OZAN - FİLOZOF - PSİKİYATR'IN SORUNLARI

ÖNAY SÖZER

— S. Ovadya ve Y. Çiftçi ile Lacan okumalarımızın anısına —

Çok yalına indirgeyerek, Freud'un psikanaliz öğretisinin özgün bir yorumcusu diye tanıtabileceğimiz, ama bu tanıtmanın getirebileceği birtakım sorularla («Freud'un psikanaliz öğretisini yorumlamak ne demektir?», «Freud'u özgün olarak yorumlamak ne anlama gelir?» vb.) yine kendisine dönmek zorunda kalacağımız Jacques Lacan, 9 Eylül 1981'de Paris'te öldü. Bu ölümle birlikte çağdaş Fransız düşünce tarihinin önemli bir sayfası kapanmış oluyor. Nerede bu önem? Bu önemin, somut olarak görülebilen (ama kuşkusuz yine de tartışmaya açık kalan) bir yönüyle, Lacan'ın Freud yorumunda ortaya çıktığını, öbür yönüyle ise çeşitli bilim dalları (dilbilim, yazınbilim, halkbilim, insanbilim vb.) ve felsefe için uyarı ve çağrılar getiren, içerik ve kapsamı henüz tam anlaşılmamış bir düşünce karmaşasıyla belirlendiğini söyleyebilirim. Bu iki nokta üzerinde sırasıyla ayrı ayrı duracağım. Ancak bu «durma»m —hemen belirteyim ki— bir değinmenin sınırlarını aşamayacak: günümüzde Lacan'a ancak değinilebiliyor da ondan. Bu noktayı Lacan'ın düşüncesinin dallar arası ilişkilerini ele alırken daha iyi açıklayabileceğimi sanıyorum. Şimdi ilkin Lacan'ın psikanaliz katkısının ne olduğunu kısaca görelim.

Lacan —kendi iddiasına ve kabul edilene göre— Freud'un psikanaliz öğretisini ilk kez tutarlı bir *kuram düzeyine* çıkarma işini başarmıştır. Bunun için de, Freud'la ilgili o güne değin baskınlık ve yaygınlığını koruyan belli bir yorumu geri çevirmiş, kendi yorumunu ise tek (ve özgün) bir merkez çevresinde kur-

muştur. Lacan'ın geri çevirdiği yorum, Freud'un Amerikalılarca (özellikle Karen Horney, Erich Fromm ve Sullivan) gerçekleştirilen yorumudur. Lacan'ın kendi yorumu ise çağdaş dilbiliminin ışığında, Freud'un öğretisinde «dil»in ve dilsel «yapı»nın oynadığı rol üzerinde merkezleşmektedir. Şimdi bu noktaları ve onların geliştirilmesinden doğan, yankıları da bugüne değin süren sonuçları Jacques Lacan'ın düşünce yaşam ve savaşımının izinde canlı olarak görelim.

Lacan 13 Nisan 1901'de Paris'te doğdu. Tıp ve psikiyatri okudu. Asıl doğrultusunun yanında, 1933 yılında, Sartre, Nizan, Asturias ve Queneau'nun da yazılarını yayınladıkları bir yazın dergisinde şiir yayınladığını görüyoruz[1]. 1932'de verdiği psikiyatri tezinin başlığı şöyle: «Kişilikle İlişkileri İçinde Paranoyak Psikoz». Bu çalışmasında Lacan'ın geleneksel psikiyatriyi incelerken kuramsal iç bir zorunlulukla Freud'un çözümleme öğretisine vardığı gözlemlenebiliyor! Ama Lacan'ın psikanaliz dünyasına girdiği ilk yazısı 1936'da ilk uluslararası psikanaliz kongresine sunduğu bildiri oluyor: bu bildirinin geliştirilmiş bir biçimi olan «'Ben' İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Aşaması» 1949 da Zürich'de toplanan XVI. Uluslararası Psikanaliz Kongresi'nde okunuyor. Kendisine ilk ününü sağlayan bu yazıda Lacan, aynanın karşısında kendi görüntüsünü sevinçli mimiklerle selamlayan ve bu imgenin kendisi için önemini dışlaştıracak çeşitli davranışlara girişen altı aylık çocuğun durumunu çıkış noktası olarak almaktadır: «Burada ayna aşamasını psikanalizin ona verdiği tam anlamda *bir özdeşleşme («identification») olarak* anlamak yeter: yani bir imgeyi üstüne aldığı zaman özneden meydana gelen dönüşüm...»[2]. Bu aşamayla birlikte çocuk, dilin kendisine sağlayacağı her türlü bildirişme ve başkalarıyla ilişkiden önce, *başkası* olarak kavradığı bir imge ile belirlenir: «temel bir özdeşleşme» dir bu[3]. Çocuğun ilk ideali aynadaki soğuk bir imgedir, artık yalnızca bu *Gestalt*'a erişmeye çalışacaktır O. Daha bu ilk yaklaşımda Lacan'ın sonraki yapısalcılığının çekirdeğini bulmak olanaklıdır: Nasıl Saussure'e göre «imleyen» («Signifiant») dilsel dizgenin asıl «değer» taşıyıcı ögesi ise, burada da imge, tıpkı «imleyen» gibi belirleyici bir rol oynamaktadır. «O (Lacan) şunu gösterecektir: insan imleyen düzeninin efendisi değildir, fakat daha çok bu düzendir onun insan olarak kuruluşunu sağlayan; insan gözden kaçırdığı ve kendini bütünüyle aşan bir dünyada merkezden kaydırılmaktadır sürekli...»[4]. Böylece Lacan'ın kuramsal tavrının kesinlik ve keskinlik kazandığı 1950'li yıllara geliyoruz. 1951'de Lacan «Paris Psikanaliz Derneği»ni («la Société psychanalitique de Paris») açıyor, bundan

amaç çözümleyicilerin yetişimi sorununa el atmak. 1953 yazında Roma'da sonradan «Roma Konuşması» diye anılan konferansını sunuyor ve aynı yıldan başlayarak, Paris'te ilkin Saint-Anne hastanesinde, sonra «l'École normale supérieure»de ve daha da sonra Hukuk Fakültesi'nde ünlü seminerlerini sürdürüyor. 1975' ten bu yana yazılı metinlere dönüştürülerek cild cild yayımlanan bu seminer konuşmalarını öğrenciler yanında, bugün psikanaliz alanında başlıca birer ad olmuş kişiler, çeşitli uzmanlık ve bilim dallarından meraklı ve ilgililer izliyor ve zamanla her seminer bir «olay» haline geliyor. Yukarda kısaca değindiğim gibi, Lacan'ın çeşitli yazılarında ve seminerlerinde dile gelen tutum ilkin Freud öğretisinin belli bir yorumunun eleştirisini içermektedir. Freud'un ölümünden sonra, (kendi özgün doğrultularını geliştiren Jung, Adler, Reich gibilerini saymazsak) bu öğretiye Amerikalılarca sahip çıkılmış ve hatta Avrupadaki yaygınlığı da onlarca sağlanmıştı. Bunların getirdiği yorumun tüm psikanaliz öğretisini *davranışçı* bir bakış açısına yerleştirdiği söylenebilir. Buna göre ruhsal sağaltmada başı «ben»in, «ego»nun güçlendirilmesi çekmektedir, hastanın psikanaliz süreci sırasında da yenilerini geliştirdiği savunma süreçleri çözümlenmeli ve ortadan kaldırılmalıdır. Amaç hastanın çevre koşullarına uydurulmasıdır, buradaki pragmatik başarısıdır. Bu görüş karşısında, Lacan, ilkin özellikle hastanın savunmalarına karşı girişilen savaşımın nasıl başlıca *dil içinde* gerçekleştiğine, burada başat, belirleyici olanın hastayla çözümleyicinin konuşması olduğuna dikkatinizi çekmektedir. Ona göre «Ego»ya güvenilemez, çünkü —çözümlemeciyle hastanın «konuşmasının» açıkça gösterdiği gibi— «Ego» yabancılaşmanın, «frustration»un kaynağıdır, çocuğun aynada izlediği ve kendisi sandığı boş bir hayâldir. Öyleyse kuramsal çıkış noktası olarak «Ego»nun yerine en başa Freud'un «*Id*» olarak adlandırdığı şeyi koymalıdır ki kılgı ve sağaltma alanında onun öngördüğü şey, yani bilinçsizin karanlıklarının aydınlatılması gerçekleşsin: «*Id'in bulunmuş olduğu yerde, ben olmalıdır*» (*«Wo es war, soll ich werden»*). Freud'un çeşitli bakış açılarına göre işlediği «ben» («Ich», «Ego») kavramı temelde insanın birbiriyle çelişen deneyleriyle hesaplaşmasında bir «aracı» durumundaydı: bir yandan gerçeklikle ilişki içindeydi, organizmanın gerçekliğe uymasını sağlıyordu, öbür yandan dürtüleri, Id'in libiosunu denetliyordu, bu dürtüler de «üst-ben» tarafından yasaklandığı ölçüde «üst-ben»le de ilişkide bulunuyordu[5]. Lacan'a göre, en başta şunu belirtmek gerekir: insan deneyinin içinde dilsel «imleyen» («signifiant») vardır, deney «imleyen»le başlar. Böylece deneyin çelişik ilişkileri, «imleyen»lerin, daha

doğru olarak «imleyen»lerin içinde yer aldığı «imleyenler ağı»nın, dilsel dizgenin ilişkilerine dönüşür. Bu ağın bütünü «özne»den başka birşey değildir. Öyleyse «id»in bulunduğu yerde de «özne» vardır: «*Burada, düşlerin alanında, kendi evindesin*»[6]. İmleyenlerin ilişkilerinin insan deneyinin her noktasında karşımıza çıktığını kabul ettiğimiz anda, «özne» kavramımız düşlerimizin, dürtülerimizin dünyasını da içine alır. Çelişki imleyenlerin ağının (tüm insan konuşmasının, simgelerin oluşturduğu ağın) delinip yırtılması, psikanalitik sağaltma ise bu ağın onarılması demektir. Bu türlü —ego'nun güçlendirilmesinden fersah fersah uzak olan— bir sağaltma kavramı, Lacan'a göre, Freud'un öğretisine asıl uygun olanıdır. Çünkü, yine Lacan'ın gösterdiğine göre, nevrozların temelini oluşturan kopukluk ya da çelişki bilinçle bilinçsizin arasında değildir, ama bilinçsizin kendi içindedir (bu nokta dürtülerin, id'in alanında da öznenin varolmasının doğal bir sonucu oluyor)[7]. Böylece, Lacan'ın Freud yorumunun —mantık ekonomisi yönünden— iki ana ilkede toplandığını söyleyebiliriz: İnsan deneyinin ulaştığı her yerde imleyenlerin ilişkilerinin bulunması («bilinçsizin bir dil gibi yapılaşmış» olması), nevroz çatışmasının bilinçsizin kendi içindeki bir çatışma olarak, bu ilk ve ön aşamada, adeta kendi «canevi»nde yakalanması. Bu yorum tarzı örtük bir biçimde de olsa Freud'da bulunmaktadır: Freud'un çeşitli yapıtlarında, ama kuşkusuz en başta *Düş Yorumu (Die Traumdentung,* 1900) adlı yapıtında dile, simgelere verdiği önem bu açıdan ilginç ve anlamlıdır. Sonuç şudur: Saussure'un bize tanıttığı, dilin bir dizge olarak bütünselliği, dil içindeki her ögenin ancak dilsel dizge içinde kendi «değer»ine kavuşması, dil üzerine eğilen bakışımızın, her türlü sezgi, «anlam» ve «tarih» kaygısını bir yana bırakarak «imleyen» / «imlenen» ilişkisinin karşılıklığının gösterdiği yolu izlemesindeki gereklilik, bütün bunlar Lacan'da kuramsal olarak genişletilerek yeniden değerlendirilmektedir: dil dizgesi bilinçaltını da içine almıştır artık, «imbilim» yalnızca toplumun değil, bireyin bilinçaltının da yapısallığını incelemektedir.

Buraya kadar, Lacan'ın psikanaliz kuramıyla ilgili olarak yaptığım, kuşkusuz kaba bir özettir. Bu kuram'ın, kurucusunun yaşamıyla birlikte yaşadığı serüvenin devamı da şöyle: 1964'te «Paris Psikanaliz Derneği» içindeki bir bölünme sonucu «Freudçu Okul» («l'Ecole Freudienne») kuruluyor. Bu okul da 1980'de kapanıyor ve Lacan ölümüne değin çeşitli eleştiri ve görüş ayrılıkları önünde savaşımını sürdürüyor. Dergilere, gazetelere yansıyan ve Lacan'ın görüş ve kişiliğinin güncel olarak yıpranmasıyla sonuçlanan bu ayrılıkları burada ayrıntılarıyla tanıtmak

olanaksız. Dikkatimizi, güncel alanı bırakarak, Lacan'ın düşüncesinin kuramsal arka planına ve «felsefesi»nin geleceğine çevirelim.

Yazımın başında Lacan'ın kuramının «dallar arası ilişkileri»nden söz etmiştim. Bu ilişkiler, kuşkusuz, psikanalize getirdiklerinden ancak soyut bir biçimde ayrılabilir; hatta belirtmek gerekir ki, Lacan'ın psikanaliz kuramı asıl bu ilişkilerin tanınması ve tanımlanmasıyla gerçek anlamda aydınlatılabilir. Ancak tam da bu noktada hatırı sayılır güçlüklerle karşılaşmaktayız. Lacan'ı kendi dillerine çevirmeyi başaran Amerikalılar, onu «karanlık», «anlaşılmaz» bulmaktan geri kalmamışlardır. Ölümünden aşağı yukarı bir yıl önce, Lacan üzerine *Die Zeit*'da bir yazı yayımlayan genç Alman yazarı Bodo Kirchhoff şöyle diyor: «Lacan'ın çalışmasını sergilemek olanaksızdır, bu konuda ancak ima ve işaretle bulunulabilir»[4]. Buradaki olanaksızlık nerelerde kaynaklanıyor? İlkin Lacan tek tek hastalık olaylarını inceleyen bir hekim yazar, kitaplarının başlıkları genel olarak pek az şey anlatıyor: bunlar da «imleyen» gibi; anlamak için, içinde yer aldığı «ağı» tanımak gerek. Ayrıca *Ecrits* dışındaki tüm yapıtları, seminer çalışmalarının yazıya geçirilmesinden oluşuyor: Yani Lacan sözlü bir düşünür. Onu anlamak için dinlemek gerekirdi, diyenler var. Konuşmacı ve yazar olarak Lacan, Fransızcayla, çokanlamlı sözcüklerle sürekli oynuyor, tıpkı bir ozan gibi. Ama ozandan ayrı olarak bu oynamalarla estetik etkiden çok ve öncelikle kavramları derinleştirmeye çalışması, «aykırılık»ları «anlam»ın kuruluşuna ait görmesi işi büsbütün güçleştiriyor. Aslına bakılırsa, Lacan'ın dilbilimden, yazınbilimden, halkbilimden, insanbilimden ne aldığını ve onlara ne verdiğini saptama, ondan sonra, bu saptamanın ışığında psikanaliz öğretisini yorumlama ve geliştirmede nerelere vardığını göstermek gerekir. Freud'un kendi döneminin bilimleriyle olan ilişkisi üzerinde durulmuştur; Lacan'ın da bilimlerle ilişkisi aydınlatılmalıdır. Bu tür çalışmalar (örneğin, Lacan'ın Saussure ve Jakobson'la ilişkisinin bilinenden daha açık olarak ve derinliğine inilerek gösterilmesi) bildirdiğim özel güçlükleri ortadan kaldırmayacaktır, ama hiç değilse Lacan'a —Fransız yazarlarının, örneğin Jean-Luc Nancy ve Philippe Lacoue-Labarthe'ın şimdiye değin yaptıklarının tersine— daha çözümleyici bir tutumla yaklaşmanın yararlı sonuçlarını ortaya koyacaktır. Bu da ilerde varılması istenebilecek kapsayıcı bir bireşim yolunda ileri bir aşamadır.

Böyle bir çalışma için Lacan'ın felsefeyle ilişkisi yönünden küçük bir taslak önerisinde bulunmayı deneyeceğim. Ölümü üze-

rine «Le Monde»da çıkan ilk yazılardan birini yazan Christian Delacampagne şöyle diyor: «... Lacan'ın düşünceleri, belki de, geleneksel anlamıyla felsefede en çok izler bıraktı.»[9] Lacan bir filozof muydu? Bir anlamda, evet. Yalnız öyle bir filozof ki, *felsefe için* ilk şaşırtıcı *işlemleri*, hem de kesinlikle tanımlanabilen işlemleri yaptıktan sonra bunlardan bildiğimiz anlamda fenomenolojik, ontolojik sonuçlar çıkaracağına tüm bir psikanaliz ve insan bilim kuramının ormanına dalan, tek tek ağaçlarına göre bu ormanı irdelemeye başlayan bir filozof. Felsefeyle uğraşıyorsanız şunu sormak zorunda kalıyorsunuz: felsefe atmosferine çıkıştan sonra, bu dalış neden? Felsefe için o denli verimli olabilecek yeni ürünler niçin derlenmeden bırakılıyor? Acaba henüz Platon'un bütünlememiş olduğu bir Sokrates de böyle miydi? Sözünü ettiğim işlemlerin başlıca ikisi Descartes ve Hegel felsefeleri üzerindedir. Lacan «Descartes'i bir karabasan gibi okuyalım!» diyor. Yukarda Lacan'ın Freud'un izinde özne kavramını bilinçaltını da içine alacak biçimde genişlettiğine değinmiştim: bu genişlemenin önemli bir sonucu öznenin kendi kendisine «cogito» gibi salt bir seziş-düşünüşle erişememesidir. Araya, «Ayna Aşaması»nda gösterildiği gibi insan vücudunun imgesi, ama aynı zamanda dilsel «imleyen»ler girmektedir. Cogitoya vücut imgesinin ve dilsel imin maddesel varlığı karışmaktadır. Lacan Descartes'ın «Cogito» kavramını eleştirirken onun yeni bir genişletici tanımını yapmış, ama bu tanımı felsefe yönünden geliştirmeden bırakmıştır. Benzer bir nokta Hegel'le ilişkisinde de ortaya çıkmaktadır. Hegel'in *Tin'in Fenomenolojisi* yapıtının ünlü «Kendinin Bilincinin Bağımsızlığı ve Bağımlılığı; Efendilik ve Kölelik» başlığını taşıyan bölümü Marx'tan sonra ikinci kez Lacan'ca çok değişik bir açıdan yapısalcı bir dil felsefesi açısından yorumlanmış ve yine orada bırakılmıştır. Bence bu tür bırakmaların Lacan'da açıklanabilir bir nedeni vardır: Lacan'ın bütün amacı psikanaliz (ve dolayısıyla insanbilim) alanında *kuramla eylemin birliğini* gözetmek ve yaratmak olmuştur. «Logos», onda, ortaya çıktığı anda «bilgi» anlamından «dil» anlamına geçmekte ya da dönüşmektedir: «dil»e, yani Lacan'ın psikanalizin belkemiği olarak gördüğü, diyaloga, yeni, sağaltıcı bir dialektike. Bu büyük eylem kuramının yeniden kuramlaştırılması, yani örneğin Lacan'ın Descartes ve Hegel'den (ama aynı zamanda bir Kant, bir Husserl ve Heidegger'den) ayrıldığı noktalarla birlikte onların düşüncesini nasıl başka bir düşünce çevrenine doğru geliştirmiş olduğunun gösterilmesi, kuşkusuz Lacan düğümünü çözmeye önemli bir katkı olacaktır.

Ama biz, daha çözülmeden, bu düğümü bir kez daha elimize

alalım. Lacan'ın bizim kültür çevremize kadar ulaşan çekimi, albenisi nereden ileri gelmektedir? Bunu yalnızca bir Paris modasına bağlamak yanlıştır. Yüzyılımızın başından beri Freud'un öğretisinin yeni kuşakların düşüncelerini nasıl etkilemiş olduğunu, bu etkinin çok çeşitli alanlarla (bilim, sanat-yazın, felsefe) yayıldığını göz önünde bulunduralım. Freud, tıp ve psikiyatri mesleğinden olmayanlarca da okunmuştur, klinik kaydı olmayan hastalarca da, diyelim. Bu geniş alımlayıcı kitlesine Freud'dan sonra ne getirmiştir Lacan? Psikanaliz «dil»le diyalogla yapılıyordu, ama çözümleyicinin de bu dil olayının içinde bulunduğu unutuluyordu; hastayla konuşan hekim kendi konuşmasını bir yolunu bulup soyutluyordu.. Lacan belki de ilk kez bilinçle bilinçsizi özdeş bir dilsel imler dizgesinin içinde, onun ağına düşmüş olarak gördüğü ölçüde, hastayla hekimin konuşmasını da dizgesel bir bütün olarak ele almış böylece ilk kez «Freud'un dili» kuramsal bir sorun olarak karşımıza çıkmıştır. Lacan'ın bize armağan ettiği düğüm, onun kendi ellerinde kendisi için de bir düğümdür ve bu düğüm dilin yazının, konuşmanın, diyalogun, «text»in halkalarından oluşmakta, burada psikanalizin diliyle dilin psikanalizi birbirine kavuşmaktadır. Bu kavuşma noktasında bir de bakıyoruz ki, daha önce tatmin edilmemiş istek «ben», «libido», «baskı», «transfer» vb. başlıkları altında gördüğümüz ve bizden ayrı fiziksel varlıkları olduğunu düşündüğümüz her şey bir soru ile yanıtının karşılıklı ve sonsuz çekiminde içerilmektedir, soru yanıtını araya dursun, yanıt da soruyu beklemektedir. Ünlü bir seminerinde, Poe'nun «Çalınmış Mektup» öyküsü üzerine olan seminerinde Lacan «bir mektup varacağı yere daima varır». diyor[9]. Niçin «varır?» Çünkü, yine Lacan'ın çok yinelenmiş bir formülüyle, «bilinçsiz bir dil gibi yapılaşmıştır». Psikanalizin çözümlediği «istek»in, «libido»nun gerçek eyleminin «dil»de olduğunun, baskıya alınmış isteğin kendisiyle ilişkisini —koptuğu noktada— «dil» de sağladığını ve sürdürdüğünü göstermesi psikanalizi bir çeşit mitoloji ve metafizike dönüşmekten kurtarmakta ve kavramlara yeni bir dayanıklılık getirmektedir. Lacan'ın çekimi karanlıkla aydınlığı sürekli birbiriyle çiftleştirmesindedir, ama «dil» üzerine eğilirsek, belki de onun bu çiftleşmeden başka birşey olmadığını, her saptadığımız açık ve ilk anlamına belirli olmayan başka bir «anlam»ın eşlik ettiğini biz kendimiz görebileceğiz. Bunun için her yanıtı yeni bir soru izlemektedir. Lacan'ın gerçekten bir «albeni»si varsa, bu «albeni» kendi kuramsal-olmayan, günlük dilimizle (yanıtlar) psikanalizin kuramsal-bilimsel dilini (so rular) eşdeğer kılarak, birlikte ve aynı özgürlüğe kavuşturma-

sındadır. Lacan'ın öğrencilerinden Shoshana Felman'ın filozof J. L. Austin için söylediğini Lacan'ın tüm çabaları için de yineleyebiliriz:

«... Herşeyden önce kuram için duyulan isteği iletmek isteyen bir istek kuramının başarısı —ya da eyleme konması—»[11]

(1) *J. Lacan: Hiatüs İrrationalis. Magazine Littéraire, sayı: 121, Şubat 1977, S. 11.*

(2) *J. Lacan:* Ecrits I, *Paris 1966, s. 90.*

(3) *Jean-Michel Palmier:* Lacan, *Paris 1972, s. 22.*

(4) *a. g. y., s. 20-21.*

(5) *J. Laplanche — J.B. Pontalis:* Das Vokabular der Psychoanalyse, *Frankfurt am Main 1975, s. 196.*

(6) *J. Lacan:* Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse *Le séminaire Livre XI. Paris 1973, s. 45.*

(7) *Marc Rouanet:* Lacan et Freud. *Magazine Littéraire, sayı 121, Şubat 1977, s. 12.*

(8) *«Ich denke da, wo ich nicht bin.» Die Zeit. s. 49, 28 Kasım 1980.*

(9) *L'avenir d'un phénomène». Le Monde. S. 11389, 11 Eylül 1981.*

(10) *J. Lacan:* Ecrits I, *Paris 1966, s. 53.*

(11) *«...la performance —ou la mise en acte— d'une théorie du désir qui cherche avant tout à communiquer le désir de la déorie». Shoshana Felman.* Le Scandale du corps parlant. *Paris 1980, s. 147.*

LACAN ÜZERİNE

SELÂHATTİN HİLÂV

1969'da kendisiyle yapılan bir konuşmada, kişiliği ve yapıtı konusunda büyük bir değişikliğin gerçekleşmekte olduğunu; bir oyun oynandığını belirtiyor Lacan. İç yüzünü sürekli olarak açığa vurmaya çalıştığı dilin, söylemin, imleyenin, kendi düşüncelerini ele geçirdiğini; yaymaya, aktarmaya başladığını söylüyor. Açıklanmak, belli kalıplara oturtulmak, yaygınlaştırılmak, Lacan'ın pek istemediği şeyler. Bundan ötürü, yapıtları üzerinde yazılanlardan hoşnut değil. Özellikle «üniversitelerdeki deme»den, «üniversite söylemi»nden, (Lacan'vâri bir dil kullanımıyla «üniversite cavcavı»ndan diyebiliriz) yakınıyor. Eğitsel kaygular üzerinde temellenen, yani aktaran ve «içten» değil de «dıştan» öğretmeye çalışan bu tür bir söylem, gerçek bilgiye ve bilime değil, «doksa»ya, «kanı»ya, «sanı»ya yakındır Lacan'a göre. Oysa gerçek bilgi, dilin imlerinin alışılagelmiş kullanımının yol açtığı yanlışları, yanıltmaları ortaya koyan, onların iç yüzünü açığa vuran bilgidir.

Bu tutum, Lacan'ı, kendi özel alanında, yani psikanalizde, büyük bir atılganlıkla, «dernekçilik»e; psikanalizin, kurulu topluma yararlı bir teknik; bireyleri, bu toplumla uyumlu hale getiren ve onunla bütünleştiren bir tedavi uygulaması olarak kullanılmasına karşı çıkmaya götürüyor. Lacan, bunu, kimi zaman skandallar yaratarak yapmaktan geri kalmamıştı.

Bir yazarı ya da bilim adamını, yazınsal yaratışında ve bilimsel araştırmasında güdüleyen (belirleyen) ve farkında olmadığı şey isteğinin (bilinçaltının) sürekli olarak aradığı yasaklanmış nesnedir (Lacan'ın ünlü nesne [a]sı) ve imgelemsele girip yerleşmiş; orada varlığını sürdürmüş olan bu nesne, yazarın ya da bilim adamının bir toplumsal yer edinme, kendini ortaya koyup beğenilme arayışına dönüşmüştür, diyor Lacan. Bundan ötürü, kendini bir «salt doğru» olarak ileri sürdüğü anda, bilimden bile kuşkulanıyor; güvenmiyor ona. Ve her insan eyleminin, (en özgeci davranı-

şın bile) kökçe, başkası (öteki) tarafından beğenilip benimsenme (kabaca «adam yerine konma,» «takdir edilme» diyebiliriz); şu ya da bu biçimde kendini beğenme, kendine bir değer verme dileğinden kaynaklandığını, düşünüyor.

Kısacası, alışılagelmişe, kalıplaşmış düşünce ve değerlere, yaygın olana karşı Lacan. Kültür-karşıtı ya da kültür-düşmanı derecesine varan bir «non-conformisme» bu. Louis Althusser, *Freud ve Lacan* adlı incelemesinin İngilizce çevirisinin yayımlanması dolayısıyla 21 Şubat 1969'da Ben Brewster'e gönderdiği mektupta şöyle der: «Özellikle, bu incelemede, Lacan'ın kuramı, sakınganlıkla davranılmış olmasına rağmen 'kültür-yanlısı' anlamlar taşıyan terimlerle açıklanmıştır (oysa, Lacan'ın kuramı, iliklerine kadar kültür-karşıtı'dır)». Başka bir deyişle, insanoğlunun uygarlık ve kültür içinde, bir yerde kazandığını, bir başka yerde kaybettiğini ileri sürer Lacan; ilerlemeye inanmaz. Politikanın, «gerçek üzerinde oynanan bir oyun» olduğunu ve bundan ötürü de gerçeğe işlemediğini; bir dış görünüş olarak kaldığını, bundan ötürü de «kurulu düzen»i, «olan»ı, değiştirmektense, en iyi biçimde «yönetmeyi» seçmenin daha akıllıca bir şey olduğunu düşünür.

Dilinin göz kamaştırıcı çetrefilliğiyle, alışılmadık ve çok özel bir terminoloji kullanması ve hiç kuşkusuz bazı yeni görüş açıları ve açıklamalar getirmesiyle dikkati çeken Lacan'ın, psikanaliz ve felsefe alanında ortaya koyduğu özgünlükten çok, yukarda özetlemeye çalıştığımız kalıplara karşı çıkan, eleştirici ve bir ölçüde kötümser düşüncelerinden ve ona uygun düşen davranma biçimlerinden ötürü büyük yankı yarattığını ve ün kazandığını söyleyebiliriz. Çağdaş Fransız düşüncesi, her on yılda bir (kimi zaman birçok) ilginç «ustalar» çıkarır. Birbirleriyle sürekli olarak tartışmalarına rağmen bu ustaların ortak yanları, genellikle eleştirici ve «non-conformiste» olmalarıdır. Örneğin, «burjuva düşmanlığı» ve «özgürlüğün kısıtlanması»na karşı çıkma bakımından Sartre ve Lacan arasında ortak bir nokta bulunmasına rağmen, iki düşünür «bilinç» ve «bilinçdışı»nın insan yaşamında oynadığı rol ve taşıdığı ağırlık konusunda, birbirini dışarda bırakan düşünceler ileri sürerler. Bu düşünürlerin her birinin özgün yanı, yüzeysel ortak yanlarından çok, bu sonuca götüren düşünce ilkelerinde ve sonuca vardıran açıklamalar zincirinde aranmalıdır. Başka bir deyişle, modanın, ilginç olanın ve ün kazanmışın altındaki kökçe farklı kaynağa, ilkeye yönelmek gerekir bu durumda.

Örneğin, Lacan'ın felsefede *Cogito*'ya (ve dolayısıyla bu arada Sartre'a da); ruhbilimde de «bilinç ruhbilimine», «tasarımcı» ve «uyarlamacı» ruhbilime, «Ben»e karşı olduğunu söylemeliyiz.

Yani, Lacan, insan varlığında, *Cogito*'ya, bilince karşı, bilinçdışının ağır bastığını ileri sürdüğü gibi; insanın oluşumunu tasarımsal bir modelle özdeşleşme ve duygusal yaşam bakımından olgunlaşmayı, çevrenin sunduğu toplumsal ve kültürel modele uyarlanma olarak anlayan ruhbilimin de, bir «bilim» olmadığını ileri sürer. Lacan için önemli olan, insanın Dil'e ve dolayısıyla toplum ve kültür düzenine «girmesinden» önceki dolayımsız tasarım özdeşliği (çocuğun aynada kendini tanıyarak, ilkel bir biçimde kendini algılaması ve konumlaması gibi) değil, araya bir üçüncü öğenin (Dil, toplum, kültür) girmesinden sonra insanın geçirdiği trajik gelişimdir; başka bir deyişle, temel kategorisi «istek» olan bilinçaltının toplumsal düzenle ve düzenin taşıyıcısı olan imleyenlerle bastırılmasıdır; insanın ilk ve en temel varlığını (hakikatini) kaybedişi ve toplumsallaşma sürecinde, ne yaparsa yapsın, hangi «ben»lere bürünürse bürünsün hiçbir zaman doyuma ulaşamamasıdır; yani bütün olumlu sonuçlarına rağmen, bilincin bilinçaltına, toplumun doğal isteğe, imleyenin imlenene denk düşememesi, onu, tamıtamına kaplayamaması ve arada öncesizsonrasız bir yarığın, çatlamanın kalmasıdır ve bu, insanoğlunun ilk bütünlüğünü, *isteğini*, *hakikatini* bir türlü ele geçirememesi, gerçekleştirememesidir. Lacan insanoğlunu imleyen ile imlenen arasındaki bir «yarılma» ve hakikatin «sonuşmazsal» (asymptotique) tasarımıyla (projesiyle) tanımlar. Tam anlamıyla Lacan'a özgü olan bu iki terim («yarılma» ve «sonuşmaz»), kuramının belkemiği ve aşırı bir özeti olarak da görülebilir.

Bir eğriye sürekli olarak yaklaşan ama hiçbir zaman onunla birleşemeyen ya da sonsuzda birleşen düzçizgiyi belirten sonuşmazı Lacan, istekte dile gelen bilinçdışınının (ki bu isteğin en kök ve temel biçimi, «anneyle-birleşmek»tir), yani insanın asıl varlığının, hakikatinin; toplum ve kültür düzeni içinde ne kadar başarılı çözümler gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, kendini hiçbir zaman, bulamayışını, sürekli eksik kalışını; insanoğlunun, bitip tükenmez bir arayışa yönelmesini, hiçbir zaman doyuma ulaşmamasını belirtmek için kullanıyor. *Yarılma* ise, dilden önceki imgelemsel dönemde, bir başkasında kendini bulan, onunla dolayımsız olarak özdeşleşip «ben»i belli bir doyuma ulaştıran (burada narkislik —narcissisme— söz konusu) insan yavrusunun, bir «üçüncünün» yani toplumsalın, simgenin, imlemin araya girmesiyle, isteğini bir başka yöne çevirme, bastırma, dolayım içine girme ve bundan ötürü *çatlama, ayrı düşme* durumunu yaşamasını belirtiyor.

* * *

İnsanın oluşumu, bilinç, bilinçdışı, toplum ve kültür düzeni, bireydeki varoluşsal eksiklik ve sonsuz arayış konusunda Lacan'ın

ileri sürdüğü bu temel ve felsefi düşünceler, psikanaliz alanındaki belli bir tavır alışının ve bu alandaki bilimsel çalışmalarının (praksis'inin) ve buluşlarının üzerinde temelleniyor kuşkusuz.

Lacan'ın amacı, bilinçdışının eklemlerini bulmak; yapısını, temel mekanizmalarını açıklamak. Psikanalizin kendine özgün nesnesi olarak biliçdışını, yabancı bir alana dayatmaksızın bir başına açıklayabilmek. Bundan ötürü, psikanalizi ve dolayısıyla bilinçdışını öteki bilgi dallarına (felsefe, biyoloji, ruhbilim, toplumbilim, nöroloji, vs.) indirgeyen kuramsal açıklamalara ve bireyi topluma (ideolojiye) uyarlamaya, onunla uyum haline getirmeye yönelen tedavi anlayışlarına karşı çıkıyor ve eleştiriyor bunları. Ama bu olumsuzlayan (ne olmadığını söyleyen) eleştiriyi olumlayan (ne olduğunu söyleyen) açıklamalara dayandırıyor. Bunu yaparken de Freud'un gerçek düşüncesine dönüyor; onu bulup çıkarmaya, belirlemeye ve geliştirmeye yöneliyor.

Bu çalışmada, yani bilinçdışının eklemlenmelerini ve mekanizmalarını göstermede, yapılsalcılıktan, çağdaş antropolojiden dilbilimin getirdiği aydınlıktan yararlanıyor.

Lacan'a göre, toplum yaşamının simgeselliği ve dilselliği, insan yavrusu-öznesinden önce ve onun dışında vardır ve ona kendini kabul ettirir. Çocuk, bu toplumsal-simgesel düzen yani Dil'in düzeni içine girer girmez, onun tarafından, ona özgü yapılar tarafından biçimlendirilir. Dilin ve toplumun simgesel düzeni ise, belli ve kesin bir takım imlerin düzenidir. İmleyenden ve imlenenden oluşan imde, imleyenlerin dizisi (düzeyi), imlenenlerin dizisiyle yani kavramlarla, ancak imleyenlerin tümünün dolayımı aracılığıyla (dolayımından geçerek) ilişki kurabilir (onlara ulaşabilir)[1]. De Saussure'ün ünlü algoritması S/s'in taşıdığı anlam budur. Bir imleyenin imlenene olan ilişkisi, ancak Dil'in imlerinin tümünün dolayımından geçerek gerçekleşir.

Lacan'a göre, öznenin kurulması bakımından bu dolayım çok büyük önem taşır. Burada konumuz dil değil de bilinçdışı olduğuna göre, öznenin derinlemesine ve derinlerinde yaşadığı bir şeyi (duygu, istek, vs.) imlenene benzetebiliriz ve bu imlenenin düşüncede (bilinçte), imleyenlerin karşılıklı bağıntılarıyla dolayımlandığını; zamanla sayıları çoğalan bu imleyenlerin, imlenenin *yerine* geçtiğini söyleyebiliriz. Bunun sonucu, öznenin, bir simgeler (imleyenler) düzeni içine girmesidir. Ve simgeler düzeni, özü gereği, bir dolayımlayıcıdır (araya giren bir şeydir, bir araltıdır). Aynı zamanda bu düzen, özneyi, doğrudan doğruya, yani dolayımsız olarak yaşadıklarından (iç yaşantılarından); dolayımsız *hakikat*'inden ayırır, uzaklaştırır (araya bir mesafe koyar).

Böylece Dil, öznenin kendisi ve derin yaşantısı konusunda

yanılması, kendini aldatması olanağını yaratmış olur. Ayrıca, bilinçdışının oluşması ve ortaya çıkması olanağı da doğar. Başka bir deyişle, «söylenen» ile «yaşanan»; asıl öz ile sözlü söylemde özün ortaya çıkışı arasında ortak bir ölçü yok demektir bu. Özne, kendisine ilişkin söyleminde, özünün hakikatinden gitgide uzaklaşır. (Lacan, nevroz kuramını bu noktadan geliştirecektir).

Lacan, De Saussure'ün algoritmasında, imleme karşı koyan, onu engellemeyi dile getiren direnen çizgi üzerinde önemle durmuştur. Ona göre bu çizgi, Dil'de, anlamı arayan düşüncenin (zihnin) dolanmasını simgeler; psikanalizde ise, imlenenin bastırılmasının simgesidir. Psikanalizin simgeselliğinde, onu Dilinkinden ayıran şey, simgenin, ayrıca (ek olarak) bir kişisel güdülenmeyle kullanılması; bireysel öznelliğin de buna eklenmesidir. Ruh hastasını normal insandan ayıran da, simgeyi kişisel yaşantılarıyla farkına varmadan ve önceden yüklemesi ve zamanla çarpıtmasıdır. Hasta, bu durumda, imlem çizgisini geçip imleyenden imlenene, ancak psikanaliz pratiğiyle, yani çözümlemeyle (tedaviyle) ulaşabilir.

Lacan'ın insanvarlığındaki üç düzeyde de bu ayırıcı çizgiyi bulduğunu söylemeliyiz (Böylece, De Saussure'ün Dil'e ilişkin olarak ortaya koyduğu S/s algoritmasını çok daha geniş alanlara yayarak geliştiriyor Lacan): 1. Bilinçdışının bilinmesi olanaksız *berisi* ile bilinçdışının kendisi arasında; 2. Dil olarak bilinçdışı ile bilinçli dil arasında; 3. Bilinçli dilin kendi düzeyinde; imleyenle imlenen arasında, bu aşılması güç çizgi vardır.

Lacan «ben»in bilinçli ve kavrayıcı gibi görünen örtüsü altında bilinçaltının, gizli bir yapı olarak durduğunu söyler. Bu, onun, bir yapısalcı olduğunu açıkça gösteren kuramsal özelliklerinden biridir. Bilinçdışının, Dil gibi yapılaşmış olduğunu söylemesi de bu özelliklerden bir başkasıdır. Nitekim, öğrencisi J. Laplanche'ın «bilinçdışı, Dilin koşuludur» sözünü yanlış bulur ve kendi kuramının, «Dil bilinçdışının koşuludur» diye açıklanması gerektiğini söyler Lacan.

Öte yandan, yakın akrabayla cinsel ilişki kurma yasağı, toplumların dışta yansıyan örgütlenişinin derininde yatan bir yapıdır. Böylece insan yavrusu, toplumsal ve kültürel düzene girerken, Oidipus sorunuyla karşılaşacak ve bunu çözmeye çalışacaktır. Toplum yaşamına katılması, bu sorunu çözüşteki başarısına bağlı olacaktır. Dil olgusu ve Oidipus durumunun kesişme noktasında çocuk, bir özne olarak bağımsızlığını edinme olanağıyla; toplumun bir üyesi olabilme durumuyla karşılaşır. Bu açıdan, simgesel düzenin, insanlar arasında, genellikle, dolayımlı bağıntılar kurduğunu; benin (kendinin) başkasıyla (ötekiyle) bağıntısını bir sim-

geyle dolayımladığını söyleyebiliriz. («Ben», «sen», «o» sözcükleri bunun en temel örnekleridir.) Lacan'a göre Dil (söz), eşyanın özünü simgeler; *insan için var olan anlamı* kurar. İnsanoğlu için anlam taşıyan her şey, varlığının, bilinçdışının en derinlerine, biçimsel, retorik, semantik yapıları içinde işleyen Dille, Dilin yapıları aracılığıyla kazınır, yerleştirilir. Toplumsal ve akrabalık ilişkileri içinde kültür düzeni, Dil'in düzeniyle eşdeğerlidir. Ama Lacan, toplumsal yapıların, oluşumların (örneğin akrabalık), dilbilimsel taslaklara, krokilere dönüştürülebileceğini; onların yerine bu taslakların konabileceğini, bir değiş-tokuşun söz konusu olabileceğini ileri sürmez. Bu açıdan, benzer görüşleri ileri süren birçok düşünürün ve bilim adamının «Dil idealizmi»ne katılmaz.

İnsanlar arası ilişkilerin, dolayımlı olduğunu söyledik biraz önce. Bu dolayımın en önemli ve kurucu işlevi, kişinin, bireyin, kendi ayrı ve tekil öznelliğini kavramasını sağlamasıdır. Oysa, dolayımsız (simgelerin olmadığı) bir bağıntıda benin (kendinin) ve başkasının (ötekinin) ayırt edilmesi olanaksızdır.

Gerçekten de bir şeye bir ad vermek, onu simgelemek, (dolayımlamak), o şeyin «ben» (kendi) olmadığını saptamak, onu kendinden ayırt etmek demektir. Böylece, bir öznellik ve adlandırılan şeyin bir imleyeni elde edilmiş olur. Bundan ötürü, simgesel düzene giriş, öznelliğin, tekilliğin koşulunu da birlikte getirir.

Lacan'ın yapısalcı dilbilimle psikanaliz verileri arasında kurduğu bağlantıyı; dilbilimin modelini bu verilere uygulamasını başka bir açıdan yaklaşarak da kavrayabiliriz. Dilbilimde *yapı*, karşılıklı ve işlevsel koşullanmanın belli kurallarına göre, bir bütünün parçalarının düzenlenimidir; örgütlenişidir. Dilbilimde, aralarındaki çeşitli ve farklı bağıntılar bakımından farklı düzeylerin dil birimlerinin ayırt edilmesi amaçlanır; aralarındaki bu bağıntılar, aynı düzey içinde ve daha üst düzeylerle olan ilişkisinde ele alınır. Farklı düzeylerdeki dil birimleri, sesbirimler, anlambirimler, sözcükler, deyimlerdir. Demek ki ,yapısalcı yöntem, bağlantının terimlerinden çok terimlerin bağlantıları üzerinde duruyor; çeşitli öğelerin, aynı düzeyde örgütlenişini, her dilde, farklı düzeylerdeki özel (tikel) düzenegirişlerini, bir araya gelişlerini inceliyor; bu düzenlenimin biçimsel yasalarını, ilkelerini bulmaya yöneliyor. Parçaların bu biçimsel düzenlenimlerinin onlara bir işlev kazandırdığını; kurucu parçaların farklı düzeylerin birimleri olduğunu, bu düzeylerin bir kademeleşme içinde yer aldığını, her birimin, üst düzeyin bir altbirimi olduğunu ortaya koyuyor.

Lacan da, dilbilimin bu açıklayıcı modelini benimseyerek, öznenin *yapılar* halinde kademeleşmiş (katlaşmış) bir şema olarak kavranması gerektiğini ileri sürer. Lacan'ın katları ya da kade-

meleri, bilinç, önbilinç, bilinçdışı arasında Freud'un belirlediği farklı özne alanlarını, yerleri yeni bir aydınlık içinde ele alıyor. Bilinçdışını da, benin (kendi'nin) bilinçli ve kavrayıcı durumunun örttüğü (maskelediği) ikincil bir yapı olarak görüyor. Böylece, imlemlerden oluşan bilinçdışının yapılaşmış olduğunu söylüyor. Bu öğeler birbirinden ayrı ve eklenebilir, toplanabilir şeyler; ama yine de kategoriler ve altöbekler halinde eklemleniyorlar ve bu, belli düzenlenim yasaları uyarınca gerçekleşiyor.

Dilbilimde, söylemin katlaşmış bir yapısı var ve bu S/s'le belirtiliyor. Bu, söylemin, anlama, kavramlara, fikirlere oranla belli bir ölçüde özerk (bağımsız) olduğunu belirtmek demektir. Gerçekten de, düzenlenimleri ve bireşimleri içinde sözcükler, tümcenin bütünlüğünden çıkan anlama doğrudan doğruya göndermiyorlar (ulaştırmıyorlar) bizi. Psikanalizde de benzer bir temel özellik görüyoruz. Psikanaliz, bilinçdışının oluşumlarının (bunlar karanlık bir eklemlenme içindedir); imleyici birleşimlerinin kendi düzenlenimlerinde, bilinçdışı imleme oranla, bir ayrışıklık (hétérogénéité) taşıdığını ortaya koyuyor.

Söylemdeki bu belli ölçüde özerklik nereden geliyor? Bu konuyu irdelemek için iki dilsel mekanizmayı, iki söz işlemini yakından incelememiz gerekiyor.

* * *

Dilde, birimler ya da terimler, iki temel işlemle bir araya gelir. Dilin iki büyük ekseni diyebileceğimiz bu iki işlemden birincisi *seçme,* ikincisi *birleşimdir*. Seçme, kullanılabilecek terimler arasından birini seçmektir ve bir terimin yerine bir başkasını koyma olanağını birlikte getirir. Seçme, belli bir benzerlik ya da karşıtlık ilişkisi üzerinde işler. Birleşim ise, ilintiye, bağlama, ilişkiye, bitişikliğe dayanır. Örneğin, «bekar, evlenmemiş, bakire, kız» sözcükleri benzerlik temeli üzerinde birbiriyle ilinti halindedir ve biri ötekinin yerine geçebilir. Konuşmada ve yazmada bu sözcükler arasında bir seçme işlemi yapılır. Öte yandan, «çatal, bıçak, içmek, yemek» bitişiklik ilişkisi içinde yani bireşimle birbirinin yerine geçebilir.

Demek ki, Dilin terimleri, *benzerlik* ve *bitişiklik* ilintisi aracılığıyla bir araya gelirler, toplanırlar. Düşüncenin bu iki ilerleyiş biçimi, eğretileme (métaphore) ve düzdeğişmecede (métonymie) yoğun olarak dile gelir.

Lacan bu işlevlerin ve mekanizmaların, bilinçdışının oluşumlarında (rüyalar, dil sürçmeleri, nükteler, belirtiler) benzer bir biçimde bulunduklarını söyler. Hastanın, sözcüklerle, tıpkı şair gibi oynadığını, benzetmeler, eğretilemeler, düzdeğişmeceler yaptığını söyler. (Freud'un, bilinçdışı oluşumlarda bulduğu-

nu söylediği *'yoğunlaşma'* ve *'yer değiştirme'*nin yerine, eğretilemeyi ve düzdeğişmeceyi koyar). Ama hastanın benzetmeleri, yaklaştırmaları, ya da imleyenler arasında gerçekleştirdiği başka işlemler, kimi zaman yeni ve çoğunlukla tam anlamıyla kişiseldir. Dilde daha önce hazır bulunan eğretilemeleri ve düzdeğişmeceleri kullansa bile hasta, bunları iç ruhsal güdülenmeleriyle yükler. Örneğin normal bir insan bir genç kızı bir taya benzetebilir. (Bu bir eğretilemedir). Ama hastanın kullandığı aynı eğretileme, başkalarının anlayamadığı ve anlatılamayan (iletilemeyen) kişisel bir yaşantıdan kaynaklanır ve onu taşır. Dildeki bu tür normal ve yaygın işlemler ile bilinçdışındaki işlemler arasında işte bu fark vardır. Düzdeğişmeceler için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Örneğin Freud'un isterik bir hastası, yanık kokuları duyuyor ve bundan rahatsız oluyordu. Yapılan psikanaliz uygulaması, yani çözümleme sonucunda yanık kokusu, bir yemeğin yanması gibi eski bir olaya, küçük bir drama geri götürüldü. Ama bu yanmış yemek aslında hastanın belleğinde çok daha acı bir dramın *yerine geçmişti.* Yani burada bir yer değiştirme, yerine geçme; bir düzdeğişmece söz konusuydu. Gerçekten de, hasta, yemek yanarken bir ayrılık mektubunu tekrar tekrar okuyarak büyük acı çekmişti. Yanık kokusu, düzdeğişmece yoluyla bağlı olduğu bir gönül yarasını gösteriyordu. Kısacası dil, bilinçdışının yapısını sunuyor bize ve böylece psikanalizci, serbest çağrışım uygulamasıyla, bilinçdışı oluşumların derinlerine inebiliyor ve bunu hem dille hem de dilde gerçekleştiriyor. Yani dili, hem üzerinde çalıştığı nesne hem de araç olarak kullanıyor.

* * *

Bilinçdışının yapılaşması, dilbilimsel mekanizmalar (işlemler) ve bilinçdışındaki benzer işlemler konusunda Lacan'ın ileri sürdüğü görüşlere kısaca değindikten sonra insanın oluşumundaki evrelere ve özdeşleşme fenomenine ilişkin kuramını ana çizgilerde ele almaya çalışalım.

İnsan bireyinin oluşum tarihi içinde, kendini arayan çocuk, libidosunu narkislik (narcissisme) bağlamında, kendisini temsil eder gördüğü her şeye yatırır (yükler).

İlk olarak 6 ile 8 aylar arasında bebek, bir aynada gördüğü görüntüsü aracılığıyla bedeninin bütünselliğini ve bir varlık olarak kendini kavrar. Bir buçuk yaşına kadar süren bu evrenin yankıları, işte bu özelliğinden ötürü çok önemlidir. Lacan'ın gözünde, daha sonraki bütün yabancılaşma ve öznelleşme diyalektiğinin dramı, bu evrenin yani aynı döneminin yapılaştırıcı etkisiyle ilk olarak burada önceden görülmüştür ve bundan ötürü de daha kapsayıcı bir açıklama olanağını içerir.

İnsanın birey olarak oluşumunun çeşitli evrelerinde görülen ve içerden (benden, kendi'den) dışa (simgesel alana girmiş olan özneye) yönelen bağın (çemberin) kopuşu, bir bölünme ve yabancılaşma dramıdır. Nitekim çocuğun, simgesel düzeye geçişi, aile ve toplum tarafından kabullenişi demektir ve bu, ayna devresinden sonra gelen Oidipus döneminde gerçekleşir kabaca. Oidipus, daha önceki dönemden, yani narkislik üzerinde temellenen ikili ve dolayımsız «yansı döneminden ya da aynasal dönemden» (Lacan'ın çok özel bir terimi olan «spéculaire», «yansısal» ya da «aynasal» diye çevrilebilir), simgesel döneme, dolayımlı bağlantıya geçiştir ve insanoğlunun kökten ve evrensel bir dönüşümünü dile getirir.

Ayna evresinde küçük çocuğun, kendi imgesiyle, bir başka çocukla, annesiyle ya da onun yerine konabilen bir şeyle dolayımsız bağlantıya girmiş olduğunu söyleyebiliriz. Çocuk bu yolla libidosunu bir dış nesneye yöneltmiş ve belli bir ölçüde doyum bulmuştur. Ama dilden önceki ayna evresinde çocuk «tekillik» anlamında «öznellik» kazanmış değildir (oysa biz «öznellik»i genel olarak bu anlamda kullanırız). Ama yine de, bu ikili ve dolayımsız bağlantıda, daha önce bölük pörçüklük olarak yaşanan bedenin, bütünlük olarak algılanması söz konusudur ve öznelliğe doğru bir adımdır bu.

Ayrıca bu ilk özdeşleşmede çocuk, kendini karşısındakinden ayırt edemediği için tam bir «geçililik» gösterir. Başka bir çocuğu dövdüğü halde, dövüldüğünü söyler; birisinin düştüğünü görünce ağlar, vs.

Demek ki, ayna evresi, «ben»in ilk eklemlenişidir; simgesel düzene girmeden önce, imgesel (imgelemsel) içinde «ben» oluşturan ilk aşamadır.

Psikoz durumunda, çocuk bu evreye çakılıp kalmış; simgesele geçememiş, «sen, ben, o» düzeyine yükselememiştir. Ve bundan ötürü, ne kendini ne de ötekileri gerektiği gibi konumlayamaz. Nitekim psikozlularda ve buna yaklaşan «normal» durumlarda çevredekilerin iyice ayırt edilemediği, birbirine karıştırıldığı görülür. Çevredeki belli kişiler, kimi zaman aranılan, sevilen ve tercih edilen kimi zaman da kötülük yapan kişiler olurlar.

Demek ki, dünyanın ve eşyanın, insansallaştırılması için simgeselin düzeyine ulaşmak orada yerleşmek gereklidir. Dil (toplum, kültür, aile düzeni) gerçek üzerinde egemenlik kurmasını sağlar insanoğluna ve bu dolayımsızlıktan dolayıma geçilerek, yani dolayımsızlık olumsuzlanarak gerçekleştirilir.

Ayna evresinde, içdünya ile çevreyi (dışdünya) bağlayan

çemberin kırılması (bu, imgesellik içinde olmaktadır), «ben»in, kendini sürekli olarak bir başka şeye (imgeye, simgeye, ideale) «yapıştırma» zorunluğunun, özdeşleşme gereksiniminin başlangıcı ve önörneğidir. Ama daha sonra, öznenin, gerçekliğini, başlangıçtaki varlığını, «hakikatini» bulmak, ona yeniden ulaşmak için yapacağı diyalektik sentezler ne gibi nitelik taşırsa taşısın, Ben ile «hakikat»i arasında hiçbir zaman tam bir çakışma, kaynaşma, kavuşma gerçekleşemeyecektir. Yani burada bir sonuşmazlık durumu bulunacaktır her zaman. Lacan, ayna evresinde, gerçek bir «yapısal dörtyol ağzı» görüyor. Çünkü bireyin, kendisini yabancılaştıran bir imgeye erotik bir bağlantıyla bağlanmasının ve başkasına yönelik bir geçişkenliğin yanısıra, başkasının istek nesnesine (beğenmesine) yönelen bir nesne tercihi ve ölüm bahasına da olsa, başkasında (ötekinde) kendi yerini kazanmak, yuvalanmak isteyen ve insan varlığını kuran saldırganlık bu evrede kendini gösteriyor.

Oidipus döneminin özü ise, üçlü ve simgesel düzenin kabullenilmesiyle, daha önceki (ayna dönemindeki) ikili yabancılaşma bağlantısının aşılmasıdır.

Anne ile imgelemsel birliğin yerine, yeni idealler geçer bu dönemde. İstek (libido), kendi gerçekliğini dile getiremez ve çeşitli talepler biçiminde ortaya çıkar. İsteğin nesnesi artık geri dönmemecesine kaybolmuştur. Onun yerine çeşitli varlıklar konmuştur; ama bu yüzden, doyum da eski varlığı içinde ulaşılmaz bir şey olarak kalacaktır artık.

Bütün bunların temelinde, Ailenin yani baba, ana ve çocukların oluşturduğu üçlemin oluşmasını sağlayan simge vardır. Başkasının bakışına göre ve idealler uyarınca kendini biçimlemek, bu dönemde de benliğin donması ve kendine hıyanet etmesi demektir. Oidipus döneminde yüceltimler gerçekleşir. İstek, kültürel ve toplumsal ideallere yönelir, kendini onlara aktarır. Böylece hem libidonun normalleşmesi, hem de kültürel bir normalleşme sağlanır.

Lacan, bu açıklamalarıyla, «ben» (moi) ile «kendi»yi (soi) birbirine karıştırmanın büyük bir yanılgı olduğunu gösteriyor. Benin, gerçek doğasının, dış ideallere (imagolara) narkisliğe dayanan bir özdeşleşme diyalektiği içinde bağlanmaktan başka şey olmadığını kavrayamamanın bu yanılgıya yol açtığını söylüyor. Böylece, benin bir merkez değil, yapıların bir işlevi olduğunu, merkezden yoksun bir varlığı dile getirdiğini belirtmek istiyor. (Yani klasik «ben ruhbilimini» «bilinç ruhbilimi»ni olumsuzluyor Lacan).

Böylece Lacan'ın, bu yazının başlangıcında açıklamağa ça-

lıştığımız, insana, yaşamına ve yaşamının anlamına ilişkin genel ve felsefi düşüncelerine yeniden dönmüş oluyoruz.

İnsanın yabancılaşması, yabancı varlıkla özdeşleşmesi, her zaman bir vazgeçişle sonuçlanır diyor Lacan. Bu içimizdeki doğrudan, *hakikatimizden* vazgeçmedir; daha doğrusu onu kaybetmedir bu. İşte, Ben ile varlık arasındaki bu ilerleyip duran uyuşmazlık, aykırılık, bütün ruhsal tarih boyunca koyulaşacak ve katmerleşecektir. Öznenin tarihindeki her yüceltme, normlara her uyarlanma (toplumsallaşma), bir yıkımı da birlikte getirir. İnsanoğlu, toplumsal ve kültürel alanda kendini kabul ettirmeye çalışırken, kendi idam fermanını da imzalamaktadır.

Uzun yıllar boyunca hekimlik deneyinden elde ettiği sonuçlara dayanan Lacan, sadece hastalar için değil, genellikle normal insanlar ve insanlık için de geçerli bir doğruyu dile getirdiğini düşünerek, simgenin ve imleyenin kişiyi tutsak ettiğini, ezdiğini söyler. Lacan'a göre simgesele boyun eğmek, insanlık için yararlı ama insan için sınırlayıcı ve kısıtlayıcı bir şey olmuştur. Kendisinde merkezsizleşmiş olan insan, kendi kendini beyhude aramanın bitimsiz bir diyalektiğinden başka şey değil. Ben, bu arayışın ortaya çıkardığı, oluşturduğu bir yapı; ama yapıdaki her taş da, insanın özünün taşıdığı hakikatin bir bölümünün kurban edilmesinden başka şey değil. İnsanı hayvandan ayıran simgesel düzen, onun hem yüceliği hem de düşkünlüğü. Buradaki yanılgıyı, insanın kendini aldatışını ve harcayışını ortaya koymak, bunun iç yüzünü göstermek hem psikanalizcinin hem de filozofun görevi. Simgesel, insanı hayvandan ayırt ediyor; ama insanın yüceliğinin de düşkünlüğünün de kaynağı bu ayırt edilişte. Bir toplum bireyi, bir insan olmak, simgeselin ve toplumun biriktirdiği bütün bayağılıkları ve alçaklıkları da özümlemeyi, benimsemeyi gerektiriyor. Başkasının gözüne girmek, kendini beğendirmek, beğenilmek zorunda insanoğlu. Ve bunu yapmak için, varlığını, gerçeğini, halis yanını, en gerçek eğilimlerini, örtüyor, kalıplaştırıyor, çarpıtıyor; kısacası öz varlığına «hakikatine» hıyanet ediyor. *Önemli olan bununla savaşmak,* Lacan'a göre.

(1) Anika Lemaire, Jacques Lacan, *s. 36 Bruxelles, 1977. (Bu yazının hazırlanmasında, özellikle A. Lemaire'in kitabından yararlandık.)*

Psikanaliz Deneyiminin Ortaya Koyduğu Biçimiyle «ÖZNE-BEN»İN İŞLEVİNİN OLUŞTURUCUSU OLARAK AYNA EVRESİ*

JACQUES LACAN

Çeviren: Nilüfer Kuyaş

17 Temmuz 1949 Zurih
Uluslararası 16. Psikanaliz
Kongresi'ne Sunulan Bildiri

İnsan gelişmesindeki ayna evresi üzerine geliştirdiğim anlayışı sizlere ilk kez bundan on üç yıl önce yapılan son kongremizde tanıtmıştım. O zamandan beri Fransız psikanaliz çevresinin kullanımına az çok girmiş bulunan bu kavrayışı özellikle şu sıralar psikanaliz deneyimimizde tanıdığımız biçimiyle *özne - ben*'in işlevine ışık tutması bakımından, bugün tekrar dikkatlerinize sunmaya değer buldum. Kabul etmek gerekir ki bu deneyim bizi, *Cogito*'yu doğrudan doğruya başlangıç noktası alan her türlü felsefenin karşısında olmaya zorluyor.

Belki hatırlayanlarınız olacaktır, çıkış noktamız olan davranış ögesi, bir karşılaştırmalı psikoloji olgusundan esinlenmişti: buna göre yavru insan kullanıcı zekâda kısa bir süre, ama gene de bir süre için, şempanzenin gerisinde kaldığı bir yaşta iken bile, aynadaki imgesini kendisi olarak tanıyabilmektedir. Bu tanıyışın çocuğun içine doğduğunun bir belirtisi olan, *Aha-Erlebnis* [*işte! - deneyimi*] dediğimiz el ve yüz anlatımları, Köhler'e göre, içinde bulunulan konumun algılandığı bilincini, yani zekâ eylemi için zorunlu olan ânı simgeler.

Gerçekten de bu eylem maymunda, imgenin yararsızlığı ya da boşluğu, bir kez denendikten sonra yitip gittiği halde, çocukta daha belirdiği ân bir dizi davranışsal tepki yaratmaktadır. Tamamen oyun niteliğinde olan bu davranışlarla çocuk, imgesinin takındığı tavırların aynada yansıyan çevre ile ilişkisini sınadığı için, bu karmaşık ilişkinin aynada ikileştirmiş olduğu asıl ger-

(*) Köşeli ayraç içindekiler, bizim eklemelerimizdir. (Ç.N.)

çeklikte de, gerek kendi bedeni ve diğer kişilerle, gerekse çevresinde duran eşyalarla, aynı bağlantıları kurmayı dener.

Bu olayın altı aylıktan itibaren meydana gelebileceği Baldwin'den beri biliniyor. Tekrar gözlemlediğimiz zaman, ayna karşısındaki süt-bebeğinin bu içi açıcı manzarası önünde çoğu kez düşüncemizi yarıda kesip, daha yürümeyi beceremeyiş, hatta ayakta bile tam duramayan bu yavrunun insan kucağında ya da (Fransa'da «trotte-bébé» —yürüteç— dediğimiz) yapay bir destek içinde sevinçli bir çaba ile engelini aşıp, bedeninin duruşunu az çok sarkmaya benzer bir tavırda eğerek, imgenin bir ânlık bir parçasını tekrar yakalamaya çalışmasını seyre dalmışızdır.

Birbuçuk yaşına kadar söylediğimiz anlamda süren bu etkinliğin bize, daha önceleri sorunsal sayılan cinsel içgüdü gerilimi [dynamisme libidinal] hakkında öğrettikleri, en az paranoyak biliş üzerindeki düşüncelerimiz arasında bulduğumuz varlıkbilimsel dünya yapısı kadar aydınlatıcı olabilir.

Yeter ki ayna evresini, çözümlemenin bu terime kazandırdığı anlamda, bir *özdeşleşme* olarak kavrayabilelim: özdeşleşme, yani öznede, bir imgeyi benimsediği zaman meydana gelen dönüşüm olarak. Kuramda bu olgu için antik bir terim olan *imago*'nun kullanılması da zaten, imgenin böyle bir evre etkisi yapmaya hazır bir yazgısı olduğunu yeterince göstermektedir.

Demek ki, yavru insan dediğimiz, henüz konuşma çağına bile gelmemiş, hareket ve beslenme bağımsızlığı olmayan bu yaratığın kendi yansıyan imgesini böyle sevinçle kabullenişini bundan sonra, insandaki simgesel dölyatağının örnek bir bağlamda kendini belli etmesi olarak görebileceğiz. Buna göre *özne-ben,* başkasıyla özdeşleşmenin diyalektiğinde kendini henüz nesnelleştirmeden ve öznelik işlevini dil yoluyla evrensel düzeyde yeniden kazanmadan önce, özünü en ilk biçimiyle bu dölyatağında çökeltmekte, oluşturmaktadır.

Sözünü ettiğimiz biçim eğer alışılmış kalıplara sokulmak isteniyorsa, daha çok *ideal-özne-ben*[1] olarak belirtilmeli ki aynı zamanda ikincil özdeşleşmelerin de kökeni olduğu anlaşılsın. Çünkü, bilindiği gibi, *ideal-ben* teriminin kapsamına ikincil özdeşleşmelerin cinsel güdüleri [libidoyu] normalleştirme işlevlerini de dahil ediyoruz. Fakat önemli olan nokta, bu biçimin o anda varlık bulan *nesne-ben*'i [benlik'i] toplumsal belirlenişinden çok önce saymaca bir süreklilik çizgisine yerleştirmesidir. Bu, bireyin sonradan hiçbir zaman tek başına indirgeyemeyeceği bir çizgidir. Daha doğrusu, öznenin kendi özgerçekliğiyle uyuşmazlığını *özne-ben* olarak çözmek için vardığı diyalektik sentezler ne kadar başarılı olursa olsun, bu ben-lik çizgisi özne-

nin oluşum eğrisi ile, tıpkı sonuşmazlardaki [asimptot'lardaki] gibi, hiç bir zaman tam birleşemez.

Bunun nedeni, özneyi bir serap görüntüsü gibi aldatarak gücünün esas gelişmesinin ilerisine geçmesine neden olan bedensel biçim bütünlüğünün, öznenin kendisi tarafından yalnızca bir *Gestalt* şeklinde yani parçalarına ayrılamayan bir bütün olarak algılanabilmesidir. Başka bir deyişle, bedenin algılanma dışsallığında bu biçim bütünlüğü oluşturulan algının kendisi değil, yalnızca algılananı oluşturan öğelerden biri olduğu halde, bu algılayışta duruş/yükseklik boyutunun diğer ögelerden daha güçlü göze çarpması, biçim bütünlüğünün zihinde yer etmesine neden olur. Aynı zamanda biçim bütünlüğü, kendi tersine çevrildiği bir simetri [bakışım] içinde algılandığından, öznenin kendisini çeşitli yönlerde harekete geçirdiklerini ayırt ettiği iç kaynaşmalar ile çelişki halindedir. Söz konusu süreçleri harekete geçiriş tarzını henüz tam bilemediğimiz, fakat doğurganlığının insan türünden ayrı düşünülemeyeceği kesin olan algılama kalıbı (Gestalt) bu iki yönüyle aynı zamanda hem *özne-ben*'in zihindeki sürekliliğini simgeler hem de onun yabancılaştırıcı yazgısını haber verir. Çünkü Gestalt'ın gebe olduğu ilintiler, kişinin boyunduruğunda olduğu görüntülere iz düşürmesi gibi dışarı yansıyabilmek için yarattığı kendi görüntü-heykeli ile *özne-ben*'i birleştirir ve nihayet Gestalt, *özne-ben*'in, kendi uydurması olan bu görüntüler dünyasının belli belirsiz bir uyum içinde bağımsızlaşma eğilimini simgeleyen kurgu-kişi ile [otomatla] çakışmasını sağlar.

Yalnızca dış çizgileriyle yakalayabilme ayrıcalığına sahip olduğumuz *imago*'lar açısından bakarsak, günlük deneyimimiz içinde, simgesel etkinliğin' alacasında beliren bu dumanlı, örtülü yüzler —yani yansıyan imgeler— gerçekten de görme dünyamızın eşiği sayılırlar. Bunu anlamak için, kendimizi asıl bedenin *imago*'suna bırakmamız, ona sanrılarda ve düşlerde göründüğü gibi, aynada düzenlenmiş haliyle inanmamız yeterlidir, bunu ister bedenin kendine has özellikleri açısından yapalım, ister kusurları hatta yalnızca nesnece yansıyışı açısından yapalım, fark etmez. Hatta bunun yerine, ayna denen aygıtın, bize *benzer* olanın ortaya çıkmasında oynadığı rolü fark etmemiz de aynı işe yarar, ki burada ayrı türden ruhsal gerçeklerin hep birden kendilerini göstermeleri söz konusudur.

Bir Gestalt'ın örgenlik [organizma] üzerinde gerçekten bu denli belirleyici etkileri olabileceği biyolojik bir deneyle saptanmıştır. Aslında bu deney bile, konumuz olan *ruhsal nedensellik düşüncesine* o kadar yabancı ki, olayı bu terimle tanımlamakta tereddüt eder bir hali var. Fakat gene de kabul etmekten ka-

çınamadığı gerçek şu ki, deneyin sonunda, *gonad* denilen cinsel hormonun güvercinlerde olgunlaşabilmesi için, cinsiyeti ne olursa olsun *bir türdeşin görülmesinin* zorunlu bir koşul olduğu bulunmuş. Bu aynı zamanda o kadar yeterli bir koşul ki, güvercini bir aynanın yansıma alanına koymak bile aynı sonucun alınmasına yol açabiliyor. Aynı şekilde, gezginci çekirgenin soyunda, bir başına yaşama tarzından sürü halinde yaşamaya geçiş, bireyi belli bir evrede kendisine benzeyen bir görüntünün, tamamıyla görsel düzeyde, etki alanına sokmakla elde edilebilmektedir. Bunun için gerekli olan, görüntüyü canlandıran hareketlerin o türe özgü davranışlara yakın tarzda olması. Bu olgular, eşbiçimsel [homéomorphique] özdeşleşmenin kapsamına giriyor. Onun da bir üstünde yer alan asıl sorun ise, güzellik duyusunun benlik-oluşturma ve cinsel uyarma işlevleridir.

Eşbiçimsel özdeşleşme olarak düşündüğümüz bu yansılama [mimétisme] olguları ile, mekânın yaşayan örgenlik için ne anlama geldiği sorununa değindikleri ölçüde, ilgilenmek zorundayız. Sanırım bu konuya psikolojik kavramlarla belli bir açıklık getirmek, aynı olguları sözüm ona temel kural olan çevreye uyum yasasına indirgemek için gösterilen saçma çabalardan daha yersiz olmasa gerek. Yalnızca bir Roger Caillois'nın, düşüncesiyle bu alanda çaktırabildiği kıvılcımları anımsayalım (ki bu henüz genç bir düşünceydi ve içinde oluştuğu sosyolojik gözaltından kendini daha yeni kurtarmıştı): biçim yansılamasını, *psychasthénie légendaire*[3] terimiyle ve gerçeği bozma etkisi yapan daha geniş bir mekân saplantısı çerçevesinde açıklaması, bu kıvılcımları çaktırmak için yetmişti.

Aslına bakılırsa, insan bilişini hayvanınkine kıyasla isteklerin güç alanından daha özerk kılan, fakat onu gene de gerçeküstücü doyumsuzluğun bu güç alanına tanıdığı dar gerçeklikte belirleyen nedeni, aynı insan bilişini paranoyak biçimde yapılandıran toplumsal diyalektikte bulup çıkaran da' bizler olduk. Biraz da bu düşüncelerin itişiyle, ayna evresinin ortaya çıkardığı mekân aldatmacasında, insanın doğal gerçekliğinde duyduğu örgensel yetersizliğin sonuçlarını görebiliyor, söz konusu diyalektikten daha önce yer eden etkileri olduğunu kabul edebiliyoruz, (tabii, *doğa* terimine gerçekten bir anlam verebilmiş sayılırsak).

Bunu kabul ettiğimiz andan başlayarak ayna evresinin işlevi gözümüze *imago*'ya ait işlevin tikel [özel] bir hali, bir örneği olarak görünmeye başlıyor. Bu işlev de, örgenliğin kendi gerçeği ile ilişkisini sağlamak, yani diğer bir deyişle Innenwelt [iç dünya] ve *Umwelt* [dışdünya] arasındaki bağlantıyı kurmak.

Fakat doğa ile olan bu ilişki, örgenliğin içinde meydana

gelen bir yarılma ile, insanda değişime uğrar. Bu değişimin aracı, doğumu izleyen ayların temel devinimi olan rahatsızlık ve eşgüdümsüzlük belirtilerinin de dışavurduğu gibi, en-ilk bir *başlangıç Uyumsuzluğu*dur. Bizim öznede bulduğumuz bu eğilimleri nesnelleştirerek piramidal sistemin [sinir sisteminin] anatomik *bitmemişliği* olarak gören ve bunu anne örgenlikten arta kalan sıvıların bir süre devam eden etkisiyle açıklayan yaklaşım, bizim oluşturmaya çalıştığımız psikolojik görüşün, insan türünde doğumun özgül, psikolojik bir anlamda gerçekten de gereğinden çok erken meydana geldiğine dair bir veri olduğunu doğrulamaktadır.

Bu verinin embriyologlar tarafından 'foetalisation' [dölütleşme]' terimiyle ve aynen anlatıldığı biçimde kabul edildiğini belirtmeden geçemeyeceğiz. Burada amaç, cortex' ve nevrax gibi üst sinir merkezlerine ilişkin aygıtların birincil önemini belirlemektir, ki özellikle cortex'in, ruhsal amaçla yapılan cerrahî müdahaleler sonucunda zamanla örgenliğin bir tür iç aynası olarak görüleceğine kesin gözüyle bakmaktayız.

Bu gelişme bireyin oluşumunu kesin olarak tarihsel evrime çeviren bir zaman diyalektiğidir. Yani, *ayna evresi*, iç dürtüsü, yetersizlikten önalmaya dönüşen bir dramdır: kendi mekânsal kimliğine takılmış olan özne için bedenine ilişkin kapıldığı yalancı görüntüleri üreten bir dram. Bedenin parçalarına ayrılmış bir imgesi ile başlayan bu görüntüler giderek *ortopedik* dediğimiz bir bütünlük kazanırlar ve sonunda, katı yapısıyla zihinsel gelişmenin tümünde iz bırakan yabancılaştırıcı bir kimliğin zırhına girilir. Böylece, kırılmış olan içdünya-dışdünya çemberinin, *nesneben*'i [benlik'i] sınamak için sürekli olarak dördüle [kareyel çevrilmesi yani olanaksızın aranması süreci başlar.

Kuramsal iletme sistemimize bir terim yoluyla katılmasını sağlamaya çalıştığım bu parçalarına ayrılmış beden, çözümleme [psikanaliz], bireydeki saldırgan çözülüşün belli bir düzeyine erişebildiği ân, kendini düşlerde göstermeye başlamaktadır. Bu düşlerde beden parçalanmış kollar ve bacaklar, aşırı boyutlarda tasarlanmış organlar şeklinde görünür. Sırasında kanatlanan, sırasında beden-içi zulümler için silahlanabilen bu organlar, onları bütün zamanlar için saptamış olan ötelerin ressamı Hiyeronimus Bosch'un fırçası ile, daha 15. yüzyılda modern insandaki düş gücünün doruğuna tırmanmışlardı. Ama aynı parçalanış, örgenlik düzeyinde de son derece elle tutulur bir biçimde kendini gösterebilir. Örneğin, histeri kasınması ya da histerik zihin bölünmesi [schize] semptomlarının iyice belirdiği hastaların zihninde, örgenlik yapısının zihinde yansıyışı, bu tür bir parçalanmaya hazır bir takım kırılganlık çizgileriyle tanımlanır.

Bununla bağıntılı olarak, *özne-ben*'in oluşumu, çevresi korunmalı bir kalede, hatta sınırlı bir sahada düşsel olarak kendini simgeler. İç arenasından surlarına doğru, kendini çevreleyen bataklık ve moloz yığınlarına doğru iki karşıt-mücadele alanı bölüştürerek, kibirli ve uzak ben-lik köşkünü elde etmek için kendini zora koşar. Bu köşkün biçimi (ki bazan *aynı* kurguda kendi kendisiyle karşılaştırılır), *işte bu* duygusunun çarpıcı bir simgesidir. Aynı güçlendirilmiş yapı parçalarını tamamen zihinsel bir düzeyde de tekrar gerçekleşmiş buluruz: kullandığımız bu benzetme ve eğretilemeler de, öznenin kendisinde de, sanki kendi semptomlarından kaynaklanmış gibi, birden bire ortaya çıkar. Özne kendisindeki sapkınlık [inversion], yalıtılmışlık [isolation], değersizleşme [annulation], çoğalma [réduplication] ve saplantısal nevroz [névrose obsessionnelle] mekanizmalarını bu benzetmelerle anlatır.

Fakat kavramsal çabalarımız, bu sezgileri bir dil tekniğinden elde etmemizi sağlayan deneyimin koşullarından onları bağımsızlaştırmaya çalışsak bile, yalnızca bu tür öznel veriler üzerine inşa edildikleri sürece, saltık bir özneyi düşünce ile varılamayacak bir düzeyde yansıtmaya çalışmakla suçlanacaktır. Bu nedenledir ki, burada nesnel bazı verileri bir araya getirerek temellendirmeye çalıştığımız varsayımda, *simgesel bir indirgeme yönteminin* yön verici çerçevesini araştırdık.

Bu yöntemle, *nesne-ben*'in savunmalarına getirilen gelişimci sıralamanın [düzenlemenin] sayın Anna Freud'un büyük eserinin ilk bölümünde yer verdiği dileğe bir yanıt getirdiğine inanıyoruz. Yöntem ayrıca, histerik bastırma ve geri tepmeleri (sık sık ifade edilen bir önyargının tersine) saplantısal sapkınlık [inversion obsessionnelle] ve onun süreçlerinden çok daha erken bir aşamaya yerleştirmekte, üstelik bu süreçlerin de aynı biçimde, yansıma *özne-ben*'in toplumsal *özne-ben*'e dönüşmesi sırasında meydana gelen paranoyak yabancılaşmadan *daha önce* yer alması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Ayna evresinin tamamlandığı (yani yansıyan *özne-ben*'in toplumsal *özne-ben*'e dönüştüğü) aşama, *benzer* olanın *imago*'suyla özdeşleşme ve ilkel kıskançlığın oluşması ile birlikte, (ki bu dram çocuktaki geçişlilik [transitivisme] olgularını inceleyen Charlotte Bühler okulu tarafından çok ustaca değerlendirilmiştir) 'özneben'i artık toplumsal yönü daha belirgin durumlara bağlayan diyalektiği başlatır.

İnsan bilgisinin hep *öteki*'ne duyulan arzunun dolayımıyla [médiatisation] dengelenişini kesinleştiren, bu bilginin nesnelerini yalnızca başkaları ile rekâbet üzerinden kazanabilecekleri soyut bir eşdeğerlilik içinde oluşturan, *özne-ben*'i, içgüdülerin tüm dürtülerini, doğal gelişim sonucu olanları bile, tehlike sayan bir

araç haline getiren, hep bu ândır. Oidipus kompleksindeki cinsel nesne örneğinde de açıkça görüldüğü gibi, bu andan itibaren doğal gelişmenin normalleştirilmesi insanda artık *kültürel* bir aktarıma bağımlıdır.

Öğretinin, sözünü ettiğimiz âna özgü güdüsel [libidinal] birikimi, *birincil narsisizm* terimiyle açıklaması, bizim anlayışımıza göre, kuramcılarının sözcüklerdeki anlam dünyasının gizilliklerine ne kadar derinden duyarlı olduklarını gösteriyor. Fakat bunun yanı sıra aydınlanan bir olgu daha var: bu kişiler, narsisist libido ile *özne-ben*'in yabancılaştırıcı işlevi (yani *özne-ben*'in öteki ile olan bütün ilişkilerinde —en hayırsever yardım isteğinde bile— ortaya çıkan saldırganlık) arasında var olduğu bilinen ilişkiyi açıklamak için yıkıcı güdüleri, hatta ölüm güdülerini öne sürerken, gerçekte narsisist libido ile cinsel libido arasındaki dinamik çatışmayı tanımlamaya çalışmışlardır.

Böylelikle dokundukları varoluşsal olumsuzluk gerçeği, çağımızın varlık ve hiçlik felsefesinde son derece derinlemesine geliştirilmiştir.

Fakat ne yazık ki, bu felsefe söz konusu gerçeği ancak bilincin öz-yeterlilik sınırları içinde kavrayabiliyor. Bilinç, kendi öncüllerinin çerçevesinde yerleşebilmek için, *nesne-ben*'i oluşturan yanılgılara bir de özerklik yanılsamasını ekleyerek, oraya sığınır. Bu garip zihin oyunu, özellikle çözümlemesel deneyimden yararlanarak beslenebilmek için sonuçta kendi kendine varoluşsal bir psikanaliz yöntemi sağlamış gibi görünmeye kadar varır.

Bir toplumun, kendisine fayda dışında hiç bir işlev tanımamayı amaçladığı tarihsel girişimin sonunda ve sanki bu çabanın ürünüymüş gibi ortaya çıkan toplumsal bağların yoğunlaştırıcı, baskıcı biçimi karşısında bireyin duyduğu endişe önünde, varoluşçuluk kendi değerini bu koşulların bir sonucu olan kişisel, öznel çıkmazları *haklı* çıkarmakla ölçebiliyor: yani, gerçekliğini hiç bir yerde hapishane duvarları arasında olduğu kadar gösteremeyen bir özgürlük, katışıksız bilincin hiçbir durumu aşacak gücü olmadığı için duyulan eylem gerekliliği, cinsel bağın dikizci-sadik şekilde ülküleştirilmesi, kendini yalnızca intiharla gerçekleştirebilen bir kişilik, yalnızca Hegelci 'öldürme' [oksama] ile doyum sağlayabilen bir *öteki*'nin bilinci söz konusu burada.

Nesne-ben'i bu şekilde, *algılama-bilinç* sistemi üzerinde odaklanmış ve «gerçeklik ilkesi» tarafından örgütlenmiş olarak gören, biliş diyalektiğine olabildiğince ters düşen ve aşırı bilimci önyargılar taşıyan bu anlayışı benimsemekten bizi, gerçek insan deneyimimizin tümü alkoyuyor. Alıkoyduğu ölçüde de, saydığımız bu maddelerle çelişiyor. Kendi deneyimimiz bize çıkış noktası olarak *yanılgının işlevini* almayı öğretiyor. *Nesne-ben*'i asıl niteleyen,

asıl tanımlayan bu yanılgı, Anna Freud'un son derece etkileyici biçimde geliştirmiş olduğu yapılara gerçekten de sahiptir: çünkü, *nesne-ben*'in çoğunlukla gizil olan biçimini en belirgin haliyle temsil eden gerçekten *Verneinung* yani «Hayır-deyiş» ise, bu biçimin etkileri kalıcı olacaktır, olmaya ki 'işte bu' duygusunun kendini belli ettiği ölüm-yazgısı düzeyinde düşünülmüş bir yaklaşımla aydınlanabilsinler.

Kendini bu şekilde gösteren 'özne-ben'in oluşumlarına özgü süredurum [inertie] aslında nevrozun en geniş tanımıdır: tıpkı öznede, belli bir duruma yakalanma, kapılma olayının, deliliğin (ister tımarhane duvarları arasına gömülü tür delilik, ister gürültüsü ve öfkesiyle ortalığı birbirine katan tür delilik olsun) en genel anlatımı olduğu gibi.

Nevroz ve psikoz acıları, bizim için ruhsal tutkuların bir okulu, hatta psikanaliz terazisinin denge ibresi gibidir. Yarattıkları tehditin bütün olarak toplulukların ne kadar yakınında olduğunu ölçmek istediğimiz zaman, siyasadaki tutkuları için ödenen zarar bedelinin belirtilerini bize bu ibre gösterir.

Günümüz antropolojisinin inatla incelediği, doğa ile kültür arasındaki bu birleşme noktasında, sevginin sürekli olarak çözmesi ya da kesip açması gereken, hayal ürünü köleleştirilme düğümünü yalnız psikanaliz görebilmektedir.

Böyle bir çaba doğrultusunda da, insansever, ülkücü, eğitim bilimci ve hatta 'ıslahatçı' eylemlerin aslında içerdiği saldırganlığı gün ışığına çıkaran biz psikanalistler için özgeci [altruiste] duygunun sağlayabileceği hiç bir yarar yok.

Psikanaliz, özneye gene öznenin kendisinin yardım etmesini sağlarken, hastayı ancak «*sen busun*» gerçeğinin esrimeli sınırına, ölümlülük yazgısının anahtarına kadar götürebilir. Fakat onu gerçek yolculuğun başladığı yere, yani insanın kendisine başladığı âna ulaştırmak, tek başımıza biz pratisyenlerin elinde değil.

(1) Freud'un Ideal Ich *deyimine, bu makale için benimsediğimiz karşılığın ayrıksılığını, başkaca açıklama yapmadan, kabulleniyoruz. Fakat bu karşılığı artık desteklemediğimizi belirtmemiz gerek.*

(2) Bkz. Claude Lévi-Strauss, «L'Efficacité symbolique» (Simgesel Etkinlik) Revue d'histoire des religions *Ocak-Mart, 1949.*

(3) Gerçeğin çarpıtılarak masalsı algılandığı bir zihin güçsüzleşmesi. (Ç.N.)

(4) Bkz. Lacan, Ecrits *(Yazılar) s. 111 ve s. 180.*

(5) Döllenmenin ürünü olan embriyon (cücük), hamileliğin üçüncü ayından sonra, doğuma kadar, foetus *(dölüt) adını almaktadır. (Ç.N.)*

(6) Cortex: beyindeki gri hücrelerin dış tabakası, bir üst sinir merkezi. (Ç.N.)

FELSEFE - 81

BİR BİBLİYOGRAFYA ÇALIŞMASİ

ATİLLA BİRKİYE

Kitap yayımının oldukça azaldığı ve felsefe kitaplarının da hiç yok denecek kadar az olduğu bir yıl 1981. Yine de bazı ilginç yapıtlar göze çarpıyor.

1981 yılı felsefe kitap yayınları bibliyografyası, ilerde daha geniş bir zaman dilimini kapsayacak bir çalışmanın ilk adımları. Amaç, önce 1928'den bu yana, daha sonra, geçen yüzyıldan başlayarak tam bir felsefe bibliyografyası hazırlamak. Bu yıl için yaptığımız araştırma ve tarama sonucu dokuzu özgün, üçü derleme - çeviri, on üçü de çeviri olmak üzere yirmi beş kitap saptadık. Ereğimiz 1981 yılında yayınlanan tüm felsefe kitaplarını çalışmamıza almaktı. 19 Kasım 1981 tarihine kadar yayımlanan kitapların listesini Derleme Müdürlüğü'nde bulduk ve 3637 adet kitap arasında yer alan felsefe kitaplarını ayıkladık. Bir iki kitap bu taramadan sonra yayımlandı. Onları da kişisel ilişkilerimizle sağladık ve çalışmamıza koyduk.

Bu çalışmamızda eksiklerimiz olabilir. Bunun birçok nedeni var. Birincisi Derleme Müdürlüğü'ndeki kartoteks sistemi elverişli değil. İkincisi yazının yayımlanması için yılın tam sonunu bekliyemez bir durumda oluşumuz. Sonuncusuysa, genel olarak kitap tanıtma çalışmalarının yetersiz oluşu.

Çalışmamızı üç başlıkta topladık: *Özgün-Yapıtlar, Derleme-Çeviri Yapıtları, Çeviri Yapıtlar.* Birinci başlıkta yazarlarımızın yapıtları, ikinci başlıkta çevirmenlerimizin derlemeleri, üçüncü başlıkta ise, çeviriler yer alıyor. Kitapların içeriğine dair kısa bilgiler vermeye; yer yer de değerlendirmeler yapmaya çalıştık.

FELSEFE EL KİTABI

Selâhattin HİLÂV
Gerçek Yayınevi, İstanbul - Ocak 1981
Yeniden Yazılmış Üçüncü Baskı
208 Sayfa, 150 TL.

Kitap Yüz Soruda dizisinden yayımlanmış, adından da anlaşılacağı gibi bir el kitabı. *Felsefe Nedir, İlkçağda Felsefe, Ortaçağda Felsefe, Yeniçağda Felsefe, Tarihsel Gerçeğimiz ve Felsefe* başlıklı bölümlerde toplanan yüz sorunun yanıtları yapıtı oluşturuyor. Felsefedeki ve dildeki gelişmeler gözönüne alınarak, üçüncü basımı için yeniden yazılmış.

Felsefenin tanımı; tarihsel gelişimi, felsefe tarihinin köşetaşı soruları ele alınmış ve açıklanmış. El kitabı kimliği, yanıtların ve açıklamaların kısa —ancak özlü— olarak verilmesini gerektirmiş.

Kitabın sonunda, böylesine bir el kitabında olması gereken özel adlar dizini var; ayrıca küçük bir felsefe sözlüğü de eklenmiş.

Genellikle felsefenin akademik çalışmalarla sınırlanmasının devam ettiği ülkemizde, felsefeyi bilmek-öğrenmek isteyenlerin ve de felsefeseverlerin yararlanacağı bir yapıt, ***FELSEFE EL KİTABI.***

ANLAYAN TARİH
Dil-Tarih İlişkisi Üzerine Bir İnceleme

Önay SÖZER
YAZKO Yayınları, İnceleme Dizisi, İstanbul - 1981
1981 YAZKO İnceleme Büyük Ödülü
160 Sayfa, 120 TL.

Hermeneutik (yorumbilgisi) çağdaş felsefenin görüş ve öğretilerinden biri olarak ileri sürülür. Ve birçoğuna göre de, yazılı yapıtları yorumlamada başvurulması gerekliliğini taşıyor.

Dil ile tarih ilişkisi ve bu ilişkinin doğurduğu sonuçlar ele alınıyor kitapta. Ne var ki buradaki bakışaçısı hermeneutik'in bakışaçısıdır; denilebilir ki, bu da, Türkçe yazında *ilk*tir.

Kitap üç bölümden oluşuyor. I. *Yorumbilgisinin Kültür, Dil ve Tarih Karşısındaki Genel Tutumu.* II. *J. Lohmann'da Dil-Tarih İlişkisi.* III. *Tarihsiz Diller ve Dil Tarihinin Sona Ermesi.* Bu bölümlerden sonra *Sonuç ve Geriye-Bakış* başlıklı bir bölüm daha var. *Anlayan Tarih,* günümüzde adından söz ettiren ve bizde de oldukça az tanınan-bilinen hermeneutik'in tanınmasına yardımcı olan bir yapıt.

FELSEFE IŞIĞINDA MODERN RESİM

İsmail TUNALI
Remzi Kitabevi, İstanbul - 1981
240 Sayfa, 500 TL. Renkli-Resimli

Yazar, kitabın Önsöz'ünde «... *Felsefenin Işığında Modern Resim* bir sanat tarihi değildir ve böyle görülmemelidir, ama o, modern sanatı bir varlık sorusu açısından görüp inceleyen felsefi bir araştırmadır,» diyerek kısaca araştırmasının niteliğini açıklıyor.

«Modern Sanat»ın irdelendiği kitapta iki ana bölüm var: *Impressionizm* (daha önce yayımlandı) ve *Soyut Resim*. Kitabın sonunda, yazarın seçtiği ve konusuna örnek olan, tanınmış ressamların yapıtları yer alıyor.

BEŞİNCİ BOYUT

Toygar AKMAN
Karacan Yayınları, İstanbul - Nisan 1981
424 Sayfa, 400 TL.

Geniş ve kapsamlı bir araştırma. Ve oldukça değişik, ilginç bir konu. Zaman ve mekân tartışmalarına yeni bir bakışaçısı da diyebiliriz. Evrende insanın yerinin ne olduğu, hep tartışılagelmiştir; T. Akman insanı, insan bilincini bir boyut yani beşinci boyut olarak ileriye sürüyor. Bu savını çok geniş bir malzeme içinde doğrulamaya çalışıyor.

Düalizm-Monism, Madde-Ruh, Mekanism-Materyalism, Sezgicilik-Ruhculuk, Kesinlik-Kesinsizlik, Modern Bilimde Gelişmeler ve Beşinci Boyut, kitabın bölümlerini oluşturuyor. Ayrıca sonunda da geniş bir kaynakçalar dizini yer alıyor.

MANTIK
Tarihçesi-Problemleri

Necip TAYLAN
Marifet Yayınları, İstanbul - 1981
176 Sayfa, 100 TL.

Yazar, mantığın ne olduğunu ve tarihçesinin nasıl bir gelişim gösterdiğini; Aristoteles'in mantığını merkez alarak kısaca Batı' da ve İslâm dünyasındaki mantığın yerini kendi felsefi bakışaçısı ve onun doğrultusundaki yöntemiyle irdeliyor.

Mantığın tanımının, içeriğinin ve konusunun açıklandığı *Giriş*'ten sonra *Mantığın Tarihçesi, Ortaçağda Mantık, Yeniçağda Mantık, Mantığın Problemleri ve Kıyas* başlıklı bölümler, kitabın bütününü oluşturuyor.

TARİHİ MADDECİLİĞE REDDİYE

Hilmi Ziya ÜLKEN
İstanbul Kitabevi Yayınları, İstanbul - 1981
Dördüncü Basım, 404 Sayfa, 300 TL.

İdealizm ve maddecilik, Herakliatos'tan beri çatışma durumundadır ve bu çatışma değişik evrelerden geçmiş, değişik konumlarda farklılıklar göstermiştir. Hiçbir zaman da bir uzlaşmaya yönelmemiştir. Yazar bu kitabında belli bir dünya görüşünden —ki bu idealizmdir— kalkarak maddeciliğin ve özellikle diyalektik ve tarihsel maddeciliğin bilimsel olmadığını kanıtlamaya çalışmaktadır.

İSLÂM VE MATERYALİZME GÖRE İNSAN

Muhammed KUTUB
Şamil Yayınları, İstanbul - 1981
Ikinci Basım, 508 Sayfa

Kitabın konusunu insan ve ona yaklaşım. Bu yaklaşım iki ayrı görüşten sergileniyor: Bir yanda İslâm dünyasının bakışaçısı diğer yanda da «materyalizm»in ve onun ortasına oturtulmuş Freud'un bakışaçısı var.

Freud burada Marksçı olarak anılıyor. Ve bir Marksçı olarak da, insana yaklaşımı, ya da insana dair söyledikleri, yazarın bakış açısından irdeleniyor, eleştiriliyor.

FELSEFİ DOKTRİNLER SÖZLÜĞÜ

S. Hayri BOLAY
Ötüken Yayınları, İstanbul - 1981
Ikinci Basım, 328 Sayfa, 200 TL.

Bir sözlük çalışması. Ancak tam anlamıyla bir felsefe sözlüğü değil, adından da anlaşılacağı gibi, felsefe akımlarının ve bu akımlarla ilgili kavramların yeraldığı bir çalışma. Yazar kitbının kapsamına giren kavramları, sözcükleri ve akımları kendi felsefesiyle açıklıyor ve yer yer yargılıyor.

YAŞAMA FELSEFESİ

Nermi UYGUR
Çağdaş Yayınları, İstanbul - Ekim 1981
248 Sayfa, 200 TL.

«Yaşama felsefesi, somut soyut tüm boyutlarıyla insan yaşamının içine dağ yararıklarından iner gibi inmektir,» diyor yazar,

kitabının Önsöz'ünde ve kısaca da olsa, yaşama felsefesinin ne olduğu sorusunu yanıtlıyor.

Yaşamın içinde yer alan belli başlı etkinlikler, yaşamı oluşturan öğeler, sorunlar insanoğlunun karamsarlık, iyimserlik gibi tavırları üzerine, gerçek bir düşünürün görüşlerini buluyoruz bu kitapta.

Yazar kendi «yaşama felsefesi»yle yer yer tartışıyor, çözümlemeler ve sonuçlar getiriyor. Konuya derinlemesine ve özgün bir biçimde yönelen yazar, kültürümüze, Türkçe yazında bu türde —deneme türünde— pek az rastlanan bir yapıt armağan ediyor.

DERLEME - ÇEVİRİ YAPITLAR

VAROLUŞÇULUK
Existentialism

Derleyen: Asım BEZİRCİ
YAZKO Yayınları, İnceleme Dizisi, İstanbul - 1981
İkinci Basım, 120 Sayfa, 80 TL.

Varoluşçuluk Sartre'la başlamazsa da, varoluşçuluk ile Sartre birbirini çağrıştırır olmuştur. Ve böyle gideceğe de benzer. Edebi yapıtlarının çoğunun dilimize çevrilmesine karşın, felsefi yapıtları yeni yeni çevrilmeye başlandı. Bu kitapda, Sartre felsefesinin yeraldığı ilk çeviridir.

Varoluşçuluk'un başında A. Bezirci'nin varoluşçuluğu tanıtan bir önsözü; yine hazırladığı bir kaynakça ile Sartre'ın yapıtları ve Türkçe çevirilerinin olduğu bir dizin de konmuş.

Daha sonra sırasıyla, Gaeton Picon'un, Sartre'ın yaşamı, kişiliği ve yapıtları hakkındaki görüşleri; Laffont Bonpiani'nin *Varoluşçuluk Bir İnsancıllıktır* başlıklı kısa yazısı; *Varoluşçuluk* başlıklı bölümde Sartre'ın kaleminden varoluşçuluğunu açıklayan daha doğrusu, eleştirileri yanıtlayan bir yazı bulunuyor. Kitabın sonunda da felsefi düzeyde ilginç bir tartışma eklenmiş: Sartre - P. Naville.

Türkçe'de beşinci basımını yapan yapıt, Sartre'ın yeni bir konuma getirdiği varoluşçuluğunu tanıtan, kısaca açıklayan bir başvuru kitabı.

ÇAĞDAŞ DİYALEKTİĞİN KAYNAĞI HEGEL

Derleyen: Attila TOKATLI
YAZKO Yayınları, İnceleme Dizisi, İstanbul - 1981
140 Sayfa, 100 TL.

Hegel felsefe tarihinin en büyükleri arasında yeralır, kuşkusuz. Modern idealizmin ana kaynağıdır. Ama maddeci diyalektiğin de çıkış noktasıdır.

Türkçe yazında Hegel'in yapıtları ve üzerine yazılmış kitaplar oldukça az. Bu kitap Hegel'i sevdirme, tanıtma ereğiyle hazırlanmış. Hegel'e bir çeşit yaklaşma, özet olarak da olsa felsefesi konusunda bilgi edinme olanağını sağlıyor.

Yapıt üç ana bölümden oluşuyor: «*Hegel ve Düşüncesi*»nde felsefesinin gelişimini Henri Denis'in kaleminden öğreniyoruz; «*Hegel Üzerine*»de, Goethe, Alain, Heine, Proudhon, Marks, Lenin, Rosenthal, d'Hont, Macit Gökberk ve Selâhattin Hilâv'a ait açıklama ve değerlendirmeler yer alıyor; «*Hegel'den Seçmeler*»de ise, yapıtlarından seçilmiş ve felsefesi hakkında ipuçları verilen yazılar bir araya getirilmiş.

ESTETİK SEÇME METİNLER

Derleyen: Necla ARAT
İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul - Aralık 1981
176 Sayfa

Felsefenin ana dallarından biri olmasına rağmen Türkçe yazında estetikle ilgili yapıtlar oldukça az, bu yapıt gibi bir estetik antolojisiyse hiç yok diyebiliriz. Kitap, estetik üzerine seçilmiş metinleri biraraya getiriyor; Shaftesburg, F. Hutcheson, E. Cassirer, L. Tolstoy, J. Hospers, C. Bell ve W. E. Kennick'in yazılarını kapsıyor.

Estetik derslerinde ve yapılan seminerlerde, sanat sorunu daha yakından, öğrencilerin tanımalarını sağlamak ve örnek metinler göstermek ereğiyle derlenmiş. Ders kitabı, kaynak kitap olmasından başka, genellikle sanatla ve sorunlarıyla ilgilenenlerin de yararlanacağı bir kitap.

ÇEVİRİ YAPITLAR

YÖNTEM ARAŞTIRMALARI
«Diyalektik Aklın Eleştirisi»

Jean-Paul SARTRE — Çev.: Serdar Rıfat KIRKOĞLU
YAZKO Yayınları, İnceleme Dizisi, İstanbul - 1981
1981 YAZKO Çeviri - İnceleme Büyük Ödülü
190 Sayfa, 110 TL.

Sartre'ın en önemli yapıtlarından biri olan ve 1960 yılında yayımlanan *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı yapıtının ilk bölümünün çevirisi.

Sartre'ın «*Marx'çılık ve Varoluşçuluk*», «*Dolayımlar Sorunu ve Yardımcı Disiplinler*», «*İleriyeyönelik-Geriyeyönelik Yöntem*», «*Sonuç*» başlıklarını taşıyan dört uzun denemesinden oluşuyor.

Birinci denemede Sartre, Marksçılığı kendi varoluşçuluğu açı-

sından irdeliyor ve eleştiriyor. İkinci denemede, bireyi ve birey ile toplum arasındaki ilişkileri üçüncüde ise, kendi diyalektik anlalayışını sergiliyor. Kitabın son bölümünde de, varoluşçuluğuna Marksçılıkta bir yer arıyor; ya da varoluşçuluğunu Marksçılığın içine yerleştirmeye çalışıyor.

SARTRE'IN YAZARLIĞI VE FELSEFESİ

Iris MURDOCH - Selâhattin HİLÂV
YAZKO Yayınları, İnceleme Dizisi, İstanbul - 1981
140 Sayfa, 100 TL.

«Jean-Paul Sartre'ı anlamak, içinde yaşadığımız çağa ilişkin önemli bir şeyi anlamak demektir.» Yazarın bu sözleri, Sartre hakkında neler düşündüğünü açıklıyor bize. Kitap baştan sona bir çözümleme. Sartre'ın yazarlığı, yapıtları ve kişileri ele alınıyor; felsefesi, düşünceleri, eğilimleri ve yaklaşımları irdeleniyor.

Türkçe yazında birinci basımını onyedi yıl önce yapmasına karşın güncelliğini koruyan kitapta, nesnel gerçekle çakışma ereği güden bir bakışaçısını, I. Murdoch'un bakışaçısını buluruz. Sartre'ın yapıtlarını anlamada, açıklamada ya da çözümlemede, yapıt, bir Sartre sözlüğü niteliği taşıyor denebilir.

ESTETİK - II

Georg Szegeredi LUKACS — Çev.: Ahmet CEMAL
Payel Yayınları, İstanbul - Mayıs 1981
336 Sayfa, 250 TL.

Çağdaş estetikte *Lukacs* adı kuşkusuz en önde gelenlerden biri. Lukacs, *Estetik* üzerine uzun yıllar (yaklaşık elli yıl) çalıştı. Estetik - II, dört cildlik büyük yapıtının ikinci cildi. Yapıtta, sanat veriminin oluşum süreci; sanatın hammaddesinin günlük yaşamdan çıkarılıp, sanat düzeyinde işlendikten sonra yeniden günlük akışa bırakılması ve bunun karşısında izleyicinin konumu; sanat yapıtının değişik alımlama biçimleri; Lukacs'ın estetik kuramının temel kavramı olan «bağdaşık ortam» kavramının açıklanması ve uygulanması gibi konular yer alıyor.

Dört bölümden oluşan kitabın başına Lukacs'ın bir biyografisi, sonuna da kavramlar ve adlar dizini eklenmiş.

KONFÜÇYÜS

Ezra POUND — Çev.: Ahmet YÜKSEL
Bürde Yayınları, İstanbul - Mayıs 1981
208 Sayfa

Ünlü şair E. Pound'un Konfuçyüs düşüncesini tanıtmak için yaptığı bir derleme-inceleme bu.

Kitap üç ana bölümde toplanıyor: *Özdüşünü, Sarsılmaz Eksen, Başak.* Bu üç parça, Konfüçyüs'ün değişik konulardaki düşüncelerini içeriyor. Devlet yönetimi, ekonomi, sanat, metafizik, politika gibi sorunlarda Konfüçyüs'ün düşüncelerini, önerilerini, kısacası, yazarın felsefesini öğreniyoruz bu yazılardan.

DİN İLE BİLİM

Bertrand RUSSELL — Çev.: Akşit GÖKTÜRK
SAY Kitap Pazarlama, İstanbul - 1981
Üçüncü Basım, 168 Sayfa, 150 TL.

Kitabın özgün baskısı, 1935 yılında yayımlanmış. Türkçe'ye de 1963'te (ikinci baskı 1972'de çevrilmiş.

Din ile bilim yüzyıllardan beri çatışagelmekte; dinin egemen bir baskı unsuru olduğu dönemlerde bile bu çatışma, her zaman varlığını hissettirmiş. Günümüze gelene değin, bilimsel-teknik gelişmede yeni yeni bulgular ortaya çıkmış, bu çatışma da değişik ve geniş boyutlara ulaşmış. Russell'ın kitabında bu çatışmanın, öyküsünü ve değerlendirilmesini buluyoruz. Yazar Copernicus'tan çağımıza kadar olan süreyi bu açıdan göz önüne seriyor ve 1935'e kadar geliyor. Özellikle Hıristiyanlığın bağnaz tutumunun yerilmesi, bilimin öneminin ve rolünün ortaya konması dikkati çekiyor.

EĞİTİM VE TOPLUM DÜZENİ

Bertrand RUSSELL — Çev.: Nail BEZEL
Varlık Yayınları, İstanbul - Haziran 1981
Ikinci Basım, 176 Sayfa, 120 TL.

Russell'ın 1981'de, Türkçe yazında yayımlanan ikinci yapıtı. Kitap İkinci Dünya Savaşı'ndan önce yazılmış. Russell, eğitimi toplum açısından ele alıyor, irdeliyor; öğrenci-aile-toplum bağlamında eğitimin yerini, görevini ve sorunlarını sergilerken, hüküm süren yanlış kanıları da eleştiriyor, yeriyor. Russell'in eğitim üzerine bu görüşleri, yararlanılabilecek öneriler olarak güncelliğini sürdürmekte. Kitabı oluşturan yazılardan bazılarının başlıkları şöyle: *Birey ve Yurttaş, Ev ve Okul, Soylular, Demokratlar ve Memurlar, Eğitim ve Soyaçekim, Eğitim ve Ekonomi, Eğitimde Cinsiyet* vb. vb..

ZERDÜŞT BÖYLE DİYORDU

Friedrich Wilhelm NIETZSCHE — Çev.: Osman DERİNSU
Varlık Yayınları, İstanbul - Haziran 1981
Ikinci Basım, 376 Sayfa 200 TL.

Nietzsche'in felsefesi günümüzde hâlâ güncelliğini koruyor; kimine göre koyu bir milliyetçi, kimine göre dengesiz bir düşünür,

kimine göre de felsefesi yaşamın derin anlamıyla uyuşan bir filozof. Ne olursa olsun Nietzsche bir çağdaşımız. «Sonrasız dönüş ve insanüstü», bu birbirini tamamlayan iki düşünce Nietzsche'nin felsefesinin temelini oluşturuyor.

Bir insanüstünün nasıl olması gerektiğini, Zerdüşt'te buluruz. Daha doğrusu Zerdüşt açıklar nasıl insanüstü olunacağını. Ve bunun gerekliliğini, yollarını; tüm insanlara açıklayarak şöyle der: «Sizlere üstüninsanı öğretiyorum. İnsan aşılması gereken bir şeydir.»

Suut Kemal Yetkin'in Nietzsche'yi anlatan, felsefesini kısaca değerlendiren bir Önsöz'ün bulunduğu kitap, dört ayrı bölümden oluşmakta. Yazar bu bölümleri 1883-84 yılları arasında yazmış. Nietzsche'nin felsefesini öğrenme, O'nu tanıma bakımından önem taşıyan bir yapıt.

YAŞAMA SANATI

Andre MAUROİS — Çev.: Nihal ÖNOL
Varlık Yayınları, İstanbul - 1981
168 Sayfa, 130 TL.

Fransız yazar Andre Maurois, daha çok romanlarıyla tanınır.

Yaşama Sanatı bir yaşama felsefesi; insanlığa bir öğüt, bir yolgösterme. Yazar insanın mutlu olma yollarını düşünüyor, bu yolları araştırıyor. Kişinin başarıya nasıl ulaşacağının yanıtını vermeye çalışıyor.

Düşünmek Sanatı, Sevmek Sanatı, Çalışmak Sanatı, Emretmek Sanatı, Yaşlanmak Sanatı? başlıklı yazılardan oluşuyor kitap; ve Maurois'nın yaşama felsefesini tanıtıyor bize.

BİLİMSEL FELSEFENİN DOĞUŞU

Hans REICHENBACH — Çev.: Cemal YILDIRIM
Remzi Kitabevi, İstanbul - 1981
232 Sayfa, 200 TL.

H. Reicenbach, çağımızın ünlü filozoflarından ve «mantıksal amprizm»in kurucularından. Hitler'in iktidarı ele geçirmesi üzerine ülkemize de gelen (1933-38) yazar, daha sonra Amerika'ya geçiyor ve çalışmalarını orada sürdürüyor. 1953 yılında da Los Angeles'de ölüyor. Özellikle «ampirik bilimlerin» felsefesine yönelen Reicenbach, en çok zaman-mekân, mantık, nedensellik ve olasılık sorunlarıyla uğraşmış, çözümler aramıştır.

Felsefe bilimsel midir ya da felsefe ile bilim arasındaki ilişki nedir sorusundan yola çıkan Reicenbach, «çağdaş felsefeye özgü bir tezi, felsefenin bilimsel olabileceği tezini» kanıtlamaya çalışır.

Yazar felsefenin birbiriyle çatışma durumundaki düşüncelerin, sistemlerin alanı olmadığını, bilimsel bir çalışma ve bilgilenme yöntemi olduğunu ileri sürer.

Bilimsel felsefeye giriş niteliğindeki kitap, *Spekülatif Felsefenin Kökleri*'ni araştıran ve *Bilimsel Felsefenin Sonuçları*'nı irdeleyen iki ana bölümden oluşmakta.

ÇAĞDAŞ SİYASET FELSEFECİLERİ

Derleyenler: Anthony De CRESPINGNY — Kenneth R. MINOGUE
Remzi Kitabevi, İstanbul - 1981
296 Sayfa, 300 TL.

Siyasal felsefe üzerine on iki yazıdan oluşan bir derleme. Her birini başka bir çevirmen dilimize aktarmış. Tüm çevirileri de Mete Tunçay denetlemiş. Ayrıca kitabın sonunda, adı geçen filozoflarla ilgili «Bio-Bibliyografik Bilgiler» adlı bir başvuru bölümü de var.

Yirminci yüzyıl filozoflarından, «siyaset felsefecileri» diye adlandırılanlar tartışılıyor yapıtta; bu filozofların «siyasi felsefeleri» irdeleniyor. Tartışmaya ve incelemeye, değişik uluslardan, İngiltere, ABD, Kanada, Fransa ve Almanya'daki araştırmacılar katılmaktadır. Yapıtta adı geçen «siyaset felsefecileri»nin arsında Türkçe yazında oldukça iyi tanınan H. Marcuse, J. P. Sartre, gibi düşünürlerin yanı sıra, tanınmayanları da yer almakta.

BATI DÜŞÜNCESİNDEKİ BÜYÜK DEĞİŞME

Paul HAZARD — Çev.: Erol GÜNGÖR
TUR Yayınları, İstanbul - 1981
472 Sayfa, 300 TL.

Avrupa'daki 1680-1715 yılları arasındaki dönem ele alınıyor kitapta ve bu dönemin düşünce yapısı, düşünsel değişimler irdeleniyor, değerlendiriliyor. P. Hazard (1878-1944) bizde pek tanınmayan ünlü bir Fransız edebiyat ve düşün tarihçisi. Özellikle 18. yüzyıl Batı düşüncesi tarihi ve bu düşüncedeki bunalım sorunu üzerinde durmuş.

FELSEFEYE GİRİŞ

Karl JASPERS — Çev.: Mehmet AKALIN
Dergâh Yayınları, İstanbul - 1981
İkinci Basım, 152 Sayfa, 100 TL.

Varoluş felsefesinin ünlü temsilcilerinden Jaspers, insanoğlunu «tarihsel ve somut konumu»nda ele alıyor. Kitabın başında,

Bochenski'nin Jaspers'i ve varoluş felsefesini tanıtan bir yazısı var. Felsefe nedir, felsefenin tarihi, felsefede insan, Tanrı fikri, insanlık tarihi gibi konular, Jaspers'in özel bakışaçısından ele alınıp inceleniyor.

YENİ BİR İNSAN YENİ BİR TOPLUM

Erich FROMM — Çev.: Necla ARAT
SAY Kitap Pazarlama, İstanbul - 1981
224 Sayfa, 250 TL.

Fromm, bu yapıtında, Freud ve Marks'ın insan ve topluma ilişkin düşüncelerini, yeni bir bireşime ulaşabilmek için irdeliyor; «teknokratik faşizm»i yenmek için insansal bir toplum yapısının gerçekleştrilmesinin gerekli olduğunu da savunuyor.

* * *

1981'de yayımlanan son üç felsefe yapıtı :

Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı - Ahlak İlişkisi* (İstanbul, 160 s. 250 TL.); Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*, çev: Seçkin Cılızoğlu; Şafak Ural (doktora tezi) *Pozitif Bilimlerde Basitlik İlkesinin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme* (İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 141 s. 110 TL.)

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 5

NUSRET HIZIR / Bilimin ve Bilimsel Disiplinlerin Evrimi Üstüne .. 7
MACİT GÖKBERK'LE KONUŞMA / Felsefe ve Kültür Sorunları ... 17
TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU / Ethik ve Antropolojik Açıdan Özgürlük Kavramı 31

ARDA DENKEL / Edim Felsefesinde Bazı Kuramsal Güçlükler 43
NURİ BİLGİN / Baudrillard ve Yabancılaşma 57

JOANNA KUÇURADİ / Afrika - Asya İkinci Felsefe Kongresi 63
ŞAHİN YENİŞEHİRLİ / Balkan Ülkeleri «Felsefe ve Kültür» Konferansı 68

ARSLAN KAYNARDAĞ / Türkiye'de Felsefenin Öyküsü 73
SELAHATTİN BAĞDATLI / Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi ... 91

ÖMER ULUÇ / Resimle Felsefenin Bakışması 103

LACAN BÖLÜMÜ

LOUİS ALTHUSSER / Freud ve Lacan 108
ÖNAY SÖZER / Jacques Lacan : Bir Ozan - Filozof - Psikiyatr'ın Sorunları 130
SELÂHATTİN HİLÂV / Lacan Üzerine 138
JACQUES LACAN / «Özne-Ben»in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi 149

ATİLLA BİRKİYE / Felsefe-81, Bir Bibliyografya Çalışması 157

felsefe yazıları

1. KİTAP

NUSRET HIZIR
Bilimin ve Bilimsel Disiplinlerin
Evrimi Üstüne

MACİT GÖKBERK'LE KONUŞMA
Felsefe ve Kültür
Sorunları

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU
Ethik ve Antropolojik Açıdan
Özgürlük Kavramı

ARDA DENKEL / Edim Felsefesinde Bazı Kuramsal Güçlükler
NURİ BİLGİN / Baudrillard ve Yabancılaşma

IOANNA KUÇURADİ / Afrika - Asya İkinci Felsefe Kongresi
ŞAHİN YENİŞEHİRLİOĞLU / Balkan Ülkeleri «Felsefe ve Kültür» Konferansı

ARSLAN KAYNARDAĞ / Türkiye'de Felsefenin Öyküsü
SELAHATTİN BAĞDATLI / Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi

ÖMER ULUÇ / Resimle Felsefenin Bakışması

LACAN BÖLÜMÜ

LOUİS ALTHUSSER / Freud ve Lacan
ÖNAY SÖZER / J. Lacan: Bir Ozan - Filozof - Psikiyatr'ın Sorunları
SELÂHATTİN HİLÂV / Lacan Üzerine
JACQUES LACAN / «Özne - Ben» in İşlevinin Oluşturucusu
Olarak Ayna Evresi

ATİLLA BİRKİYE / Felsefe - 81

FİATI 200 LİRA